IL
DIRETTORIO MISTICO,

Indirizzato a' Direttori di quell'anime, che Iddio conduce per la via della Contemplazione.

OPERA

DEL P.

GIO: BATTISTA SCARAMELLI

DELLA COMPAGNIA DI GESU'.

IN VENEZIA, MDCCLXV.

PRESSO SIMONE OCCHI
CON LICENZA DE' SUPERIORI, E PRIVILEGIO.

LO STAMPATORE

A CHI LEGGE.

VI presento di nuovo, Sacri Ministri zelanti di cooperare alla divina grazia nel condurre anime a Dio, il Direttorio Mistico, opera postuma del Padre Giambattista Scaramelli della Compagnia di Gesù. Fu quest'opera, vivente ancor l'Autore, assai ricercata, e quelli, che o di lui avevano intima cognizione, e dell'opera stessa avevano di già avuto qualche saggio, grandemente bramarono vederla pubblicata colle stampe. Ed o pel parlarne di questi, o per altro, ne crebbe tanto, e tanto se ne diffuse la stima, e il desiderio d'averla, in parti ancora non poco lontane dal religioso domicilio dell'Autore, che parecchi, giacchè per le stampe non vedevano mai appagarsi le loro brame, ne vollero ad ogni modo copia manoscritta. Essendo già dalle mie stampe uscita altra operetta dello stesso Autore intitolata *Discernimento degli spiriti*, in cui si trattan materie affini a quelle, che in questa nuova opera si contengono, ho stimato aver diritto a procacciarmi una delle copie mentovate affine di pubblicarla, ed adeguare a un tempo il saggio, che ne dà l'antidetta piccola opera, e soddisfare alle brame, e al zelo di quelli, che quest'altra maggiore desideravano. Mi è riuscito l'intento: ed eccovi dinanzi il frutto delle mie industrie. Per quanto però copiosa di esemplari ne sia stata la prima edizione, pure non ancor giunse a supplire all'universale avidità; di modo che mi convenne replicarne la stampa. Non è, nè può esser da me il mettervi in chiaro l'eccellenza dell'opera, che ora vi porgo. La materia, di che qui si tratta, è troppo superiore alla mia intelligenza: e quando pure alcun poco vi si appressasse il mio intendere, a me non si converrebbe il farne parole a chi più retto, e più sicuro giudizio può formarne per sè medesimo, come voi potete. Debbo bensì rendervi certi, che quegli, i quali han preso saggio di quest'opera nelle copie manoscritte, tutti concordemente attestano, trattarsi in essa una materia cotanto sublime, qual è la Mistica Teologia, e per la sublimità cotanto difficile, con tanta profondità e sodezza di dottrina, sostenuta coll'autorità de'Santi Padri, e de'sacri Dottori e Scolastici, e Mistici, che sembra nulla possa desiderarsi nè di più esatto, nè di più autorevole. Ciò poi, che secondo il dir de' medesimi la

rende più cospicua, ell'è l'ammirabile sua chiarezza in materia per altro sì astrusa: chiarezza, che assai dimostra dover essere stato l'Autore profondamente versato non solo in quella, ch' egli chiama Teologia mistica dottrinale, ma molto più in quella, ch'egli pur chiama Teologia mistica esperimentale: troppo difficile sembrando, che materie così sublimi, e così divinamente segrete possano con tanta chiarezza esporsi da chi n'abbia soltanto una cognizione speculativa priva affatto della esperienza delle medesime; anzi sembrando, com'essi dicono, richiedersi un' esperienza, non di qualunque condizione, ma che accompagnata sia da' doni dell'intelletto, e della sapienza, i quali maestri siano, e guide nella esposizione di cose sì alte, giacchè giugner non può l'umano intelletto ad accertare con tanta perspicuità in materie involte in veli di tanto mistero colla sola sua attività, ed industria naturale. Che il P. Scaramelli di così eccelsi doni sia stato dotato dalla divina beneficenza, oltrechè assai aperto il dimostra la profondità e chiarezza di quest' opera, può di molto comprovarlo la religiosa sua vita in tutto conforme alle leggi del sacro suo Istituto. Egli per trent' anni si impiegò nel laborioso, ed appostolico ministero delle sacre Missioni, ed in varie Diocesi diede ad ammirare non meno gli effetti dell'ardente suo zelo, che le virtù del religiosissimo suo operare. Tutto il suo vivere fu un adoprarsi continuo senza risparmio di sè in condur anime a Dio: e siccome avealo Iddio dotato di particolar lume, così in singolar maniera adoperossi in dirigere, e promuovere alla perfezione quelle anime, che la divina Bontà erasi compiaciuta di eleggere con predilezione per favorirle. Un tal suo operare accompagnato da un esercizio costante di orazione, a cui fu singolarmente addetto, il dispose in gran maniera a ricevere dalla divina beneficenza di quei favori, che ha poi saputo sì ben dichiarare in questa sua opera, e a darne sì saggi e perspicaci avvertimenti per direzione di quell'anime, a cui Iddio si compiace di comunicarli. Accettate adunque con aggradimento, sacri Ministri, l'attenzione, che ho avuta di farvi avere quest'opera, e fatene uso a gloria di quel Dio, a cui l'Autore l'ha unicamente indirizzata.

Neppure vi sia discaro sapere, che delle mie stampe è uscita altra opera di quest'Autore intitolata *Direttorio Ascetico*, in due Tomi in quarto. Basta averla accennata, da sè stessa già procacciandosi i giusti elogi.

INDICE

De' Capi contenuti nei seguenti Trattati.

TRATTATO PRIMO,

Proemiale, e preambolo alle materie, di cui dovrà trattarsi.

TRATTATO SECONDO.

Della Contemplazione in genere.

Cap.

TRATTATO TERZO,

In cui si tratta in particolare di quei gradi di contemplazione soprannaturale, ed infusa, che procedono da cognizioni indistinte.

TRAT-

TRATTATO QUARTO,

In cui si tratta di quei gradi di contemplazione infusa, che procedono da atti distinti, e chiari.

TRATTATO QUINTO,

Delle Purificazioni passive del senso, e dello spirito.

F I N E.

DEL

DEL DIRETTORIO MISTICO

TRATTATO PRIMO

Proemiale, e Preambolo alle materie, di cui dovrà trattarsi.

CAPO PRIMO.

Espone l'Autore i motivi, che l'hanno indotto ad intraprendere la presente opera; l'idea, con cui in essa procederà; e ne rende ragione.

1. SEmbrerà strano a chi legge, che dopo sei lustri consumati nell'esercizio delle S. Missioni, mi accinga a parlare de' parti più nobili, e più delicati, che la divina grazia produce nell'anime pure, voglio dire dell'opere della divina Contemplazione. Nasce questa, come ognun sa, ne' cuori mondi, e di ogni perfezione adorni, e di ordinario si nutrisce nella quiete della solitudine, e tra i silenzj de' Chiostri. E però non pare che debba essere oggetto proporzionato allo studio di chi gran parte dell'anno vive tra la moltitudine della gente, e tra il tumulto de' popoli; e tutto intento a cavar anime ree dalle torbidezze de' vizj, e de' peccati, tiene quasi sempre le mani nel fango.

2. Eppure io confesso il vero, che questa brama di giovare colla presente Opera all'anime contemplative, mi è stata partorita nel cuore dalle sacre Missioni. Conciossiacosachè due cose io ho compreso, e quasi toccato con mani col lungo esercizio di questo sacro ministero. La prima, che quasi in ogni luogo si trova qualche anima, che Iddio conduce per queste strade straordinarie ad un'alta perfezione: la seconda, che molto rari sono quei Confessori esperti, che ben intendono la condotta, che Iddio fa di tali anime per l'erte vie della contemplazione. E perciò o temono giustamente d'imprendere la cura, o temerariamente la imprendono con loro danno: onde segue, che le povere anime o siano costrette ad andare per questi sentieri pericolosi senza guida con pericolo di precipitare, o almeno di smarrire la strada; oppure vi vadano con la guida di un Direttore inesperto, che ora le faccia fermare in mezzo al cammino, ora le lasci tornare indietro; ora non le sappia difendere da' pericoli, che per tali vie ad ogni passo s'incontrano; ed ora (come mi è accaduto trovar più volte con mio gran dolore) si attraversino con incauti, e poco sani consigli ai loro avanzamenti. Se poi accada che il Maestro di Spirito oltre l'esser poco intelligente, sia troppo incredulo, condannando alla cieca quelle opere straordinarie della grazia, che non intende; o sia soverchiamente credulo, prestando loro fede senza il debito fondamento; deve sicuramente risultarne un più grave pregiudizio all'anime, che a lui sono soggette: non essendo possibile, che da un giudizio imprudente segua un saggio regolamento. In somma è pur troppo vero ciò che dice il Redentore, che dalla guida d'un cieco condottiere altro aspettar non si può che cadute, e tal volta in precipizj orrendi: *Cæcus autem, si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt*. (*Matth.* 14. 15.)

3. Sul fondamento dunque di quest'esperienze io mi sono più volte posto ad indagare la cagione, perchè siano sì pochi quei Padri spirituali, che si danno allo studio della divina Contemplazione, mentre pare che tutti vi si dovrebbero applicare, come a cosa necessaria, o almeno molto conveniente al loro sacro mini-

nistero: giacchè esponendosi eglino pubblicamente alla guida dell'anime, conviene pure che abbiano notizia di tutte quelle vie, per cui possono essere da Dio condotte, specialmente, se siano Confessori di persone consacrate a Dio, e dedite all'orazione, in cui l'opere straordinarie della grazia non sono sì rare. Nè io ho saputo ritrovarne altra ragione che l'arduità dalla materia, da cui molti atterriti, credo che si rittirino da una sì convenevole, e sì santa applicazione. E vaglia il vero, bisogna confessare, che gli atti della Teologia o Contemplazione Mistica, sono sublimi, sono varj, sono remoti da sensi, e molto astrusi, consistendo in essi quella sapienza, di cui disse il santo Giobbe, che *abscondita est ab oculis omnium viventium, volucres quoque cæli latet: Deus intelligit viam ejus, & ipse novit locum ejus*. (*Job* 29. v. 21.) In oltre negar non si può, che per l'intelligenza degli atti contemplativi, è necessaria la notizia di molte verità, che si apprendono nella Teologia Scolastica, ed anche di molte dottrine, che si insegnano nella Teologia naturale, massime in quella sua parte che chiamasi *Animastica*, di cui vedendosi taluni mal forniti, molto più s' allontanano da questo studio sacro, con grave danno dell'anime, che Iddio commette alla loro cura.

4. Mentre facevo meco stesso tali riflessioni, mi sorgeva talvolta in mente un pensiere, che se fosse escita alla luce un'Opera mistica, in cui si esponessero agli occhi, ed alle menti de' Direttori l'operazioni della Mistica Contemplazione con molta chiarezza, e con metodo facile ordinata, e percettibile anche all' intelletto di quelli che non si fossero lungamente esercitati nelle Scuole; e se alle dottrine speculative si aggiungessero documenti pratici, con cui il Direttore reso già intelligente de' favori straordinarj che Iddio opera nell'anime de' suoi discepoli, sapesse dirigerli con rettitudine: molti, e molti animati dalla facilità dell' intendere, dalla nobiltà della materia, e dall' utilità de' pratici insegnamenti, si sarebbero grandemente animati allo studio di questa scienza mistica, con gran vantaggio dell' anime sottoposte al loro magistero.

5. Quindi mi si destava nell'animo un vivo desiderio di metter mano ad un'Opera al Prossimo sì vantaggiosa, e più mi si accendeva questa brama nel cuore, quando riflettevo, che in una di quest' anime elette, che giugna a gran perfezione, e ad intima comunicazione con Dio, più si compiace il Signore che in molte altre anime di mediocre virtù; e che una sola di queste ha talvolta più efficacia a placarlo, se sia sdegnato, che non hanno forza ad esacerbarlo i peccati di un'intiera Provincia: come appunto più potevano a frenare lo sdegno di Dio le preghiere d'un Mosè, che ad irritarlo i peccati d'un popolo innumerabbile. Sicchè parevami di non poter far cosa più grata a Dio, che promuovere gli avanzamenti di tali anime con dare a Direttori qualche luce circa il loro regolamento. Ma che? Ripensando poi alla tenuità de' miei talenti, ed alla debolezza del mio spirito, cadevo in isgomento, anzi mi arrossiva di me stesso, quasi che pretendessi di diregere quei Direttori, di cui non sono certamente degno di esser discepolo. Ma perchè non cessava Iddio di stimolarmi internamente ad un'Opera sì ardua, e sì disuguale alle mie deboli forze, deliberai di rimetterne le decisioni al consiglio di molte persone prudenti, e dotte, e specialmente di quelle, a cui per l'autorità che avevano sopra di me, ero tenuto di soggettarmi; risoluto d'eseguire, quanto esse dependentemente dalla luce di Dio, e dal lume della lor prudenze mi avessero imposto. Dico il vero, che nè pur uno vi fu tra quelli, a cui feci ricorso, che non approvasse questa mia idea, che non la riputasse di gran gloria di Dio, e che ripromettendomi speciale assistenza dal Signore, non mi facesse animo ad intraprenderla con gran coraggio. Sicchè riconoscendo io nel parere, e consiglio di molti il volere di Dio, con piena diffidenza di me, mi abbandonai tutto in lui, sperando che quel Signore onnipotente, che seppe mettere parole in bocca alla giumenta di Balaam, che movendo la mano a Sansone colla mascella d'un altro giumento operò inaudite prodezze, avrebbe posti nella mia rozza mente pensieri congrui a spiegare l'opre straordinarie della sua grazia, e mi avrebbe mossa la mano per iscriverle con fedeltà, e con chiarezza. Anzi talvolta sentivo rincorarmi dalla mia stessa fiacchezza, sapendo esser costume della divi-

divina providenza assumere istrumenti deboli per l'esecuzione di opere ardue, e malagevoli; acciocchè per mezzo dell'altrui debolezza faccia più bel risalto la sua onnipotenza: *Quæ stulta sunt mundi eligit Deus, ut confundat sapientes; & infirma mundi eligit Deus, ut confundat fortia; & ignobilia mundi, & contemptibilia eligit Deus, & ea quæ non sunt, ut ea quæ sunt destrueret; ut non glorietur omnis caro in conspectu ejus*. (1. *ad Corint.* 1. 27.) E però se troverà il Direttore in quest' Opera cosa ben detta, la riferisca al fonte di ogni bene, ch' è Iddio: e se vi troverà cosa imperfetta (come pur troppo ve ne saranno) l'attribuisca pure alla sorgente d'ogni imperfezione, che son io. Vero è, che non dirò cosa, che non abbia appresa o da' SS. Padri, o da' Teologi, e da quei SS. Contemplativi, la cui dottrina è ricevuta universalmente da' fedeli, specialmente da' dotti: perlochè andando io dietro la scorta, che mi fanno questi luminari di dottrina, e di santità, spero che non fallirà, chi seguirà la mia condotta.

6. Ho prefisso al libro il titolo di *DIRETTORIO MISTICO*, perchè in esso comprendo tutta l'idea dell'opera. Lo chiamo *Opera Mistica*, perchè spiegherò in essa tutti i gradi di Mistica Contemplazione, almeno i più noti, e tutti i favori straordinarj, che Iddio comparte all'anime che conduce per queste vie. Dissi *almeno i più noti*, perchè non è possibile ridirli tutti: siccome non ha termine l'amore, con cui Iddio si delizia nell' anime perfette; così non hanno numero i modi, con cui loro lo manifesta. Ciò non ostante però, non credo che il Direttore troverà nell'anime cosa straordinaria, che non possa ridursi ad alcuna di quelle, che avrò dichiarate nei presenti Trattati: poichè tutta la loro diversità non consisterà nella sostanza, ma solo nel modo, nel tempo, o in qualche particolare circostanza. E però se avrà egli compreso le dottrine, che si anderanno esponendo, mi lusingo che potrà ben intendere lo stato di qualunque persona contemplativa, che Iddio faccia capitare a' suoi piedi. Lo chiamo *DIRETTORIO*, perchè non contento di dare le spiegazioni, che sono necessarie all'intelligenza degli atti di contemplazione mistica, discenderò ad assegnare documenti pratici, con cui possa il Confessore regolare l'anime, che ricevono da Dio tali favori. Sicchè avendo tutta quest' Opera per suo scopo la direzione dell'anime circa l'operazioni mistiche della contemplazione, giustamente le si può porre in fronte il titolo di *MISTICO DIRETTORIO*.

7. Dividerò tutta l'Opera in cinque Trattati, in cui abbraccierò tutte quelle materie, che appartengono alla Mistica Teologia. Il primo Trattato, cioè il presente, lo chiamo preambolo, e proemiale, perchè in esso premetto varie notizie, senza cui non potrebbero intendersi le dottrine, che avrò a proporre ne' Trattati seguenti. Nè ciò sembri nuovo al Lettore. Poichè se la Filosofia istessa va mendicando dalla Logica e principj, e precetti per regolare i suoi discorsi circa le verità naturali, ch'ella ha per suo oggetto; e se l'istessa Teologia Scolastica non isdegna prendere in prestito dalla Filosofia le sue notizie per mettere con esse in chiaro le verità di nostra Fede: che maraviglia è che la Teologia Mistica abbia bisogno della Teologia Scolastica, e della Filosofia naturale, per ispiegare le sue sublimi operazioni? Capitando dunque questo mio Libro in mano di chi non è versato nelle dette due facoltà, non potrebbe egli certamente intendere quanto io mi affatico di esporgli, se non l'avessi già prevenuto con la notizia di alcune dottrine estranee, su cui si appoggia questa mistica scienza. Nel secondo Trattato, procedendo con metodo regolato, parlerò della Contemplazione, secondo le notizie generali che possono di lei aversi, mostrando in genere, qual ella sia nel suo essere, quali siano le sue cagioni, quali i suoi oggetti, quali i mezzi, per cui si forma; quali i suoi effetti, e quali le sue proprietà: e sopra tutto, come si distingua dalla Contemplazione falsa, e suppositizia de' falsi Contemplativi. Nel Trattato terzo, e quarto discenderò al particolare, dichiarando specificamente tutti quei gradi di Contemplazione, che possono accadere all'anime divote. Ma perchè tali contemplazioni possono formarsi o con atti indistinti, voglio dire con atti di fede illustrati coi doni dello Spirito Santo, per cui nulla di distinto si scorge in Dio; oppure con atti distinti, per cui si mirano con chiarezza, e distinzione gli oggetti, come suole ac-

cadere nelle visioni, nelle locuzioni, e nelle rivelazioni profetiche; perciò delle prime contemplazioni parlerò nel Trattato terzo, e delle seconde nel quarto. Ma perchè Iddio d'ordinario non innalza l'anime a comunicar seco in dolce, e dilettevole contemplazione, senza averle prima purificate col forte ranno di straordinarie penalità; perciò nel Trattato quinto ragionerò delle purghe passive, con cui dispone il Signore l'anime al ricevimento delle predette contemplazioni. Così non mancando al Direttore alcuna di quelle notizie, che conducano al buon regolamento de' spiriti contemplativi, potrà col suo magistero cooperare molto alla gloria di Dio, che dagli avanzamenti di tali anime più forse, che da qualunque altra cosa dipende.

8. Esporrò i predetti Trattati in lingua volgare: cosa che sul principio mi tenne molto sospeso. Ma pure mi determinai a comporli più tosto in questo idioma, che in altro ignoto al volgo. Primo, perchè il linguaggio nativo, come quello che è bevuto col latte, riesce più connaturale, più si accosta, più s'insinua, e imprime meglio le verità. Secondo, perchè rende più facili, e più percettibile le materie, quanto sublimi, altrettanto astruse della divina contemplazione, anche a quelli che non ignorano l'idioma latino: e però fa che riescano loro più dilettevoli. Io non intendo in questo libro parlare con persone letterate avvezze ad insegnar nelle cattedre, e consumarsi al tavolino nei libri. Questi possono rintracciare da sè stessi da autori più gravi ogni notizia di Mistica Teologia: nè hanno bisogno di pratiche istruzioni, mentre immersi ne' loro studj di ordinario non sogliono molto ingerirsi nella direzione dell'anime. Parlo con persone, che menano sua vita ne' Confessionali, non nelle Cattedre; che sono tutte intente, non a speculare, ma a confessare; non ad insegnare dottrinalmente, ma ad istruire praticamente i loro Penitenti. A questi sono sicuro che riescirà più utile, e più piacevole il linguaggio Italiano, come più adattato all'intelligenza delle materie ardue che dovranno trattarsi.

9. Ma qui nasce subito una gran difficoltà, la quale si rende maggiore dalla circostanza de' nostri tempi, in cui sono accaduti tanti abusi in questa materia; ed è, che esponendosi agli occhi di tutti i tratti più favoriti della divina contemplazione, le persone semplici, e specialmente le donne s'invoglieranno di tali favori, entreranno in pretensioni vane con grave danno del loro spirito: anzi non mancherà chi servendosi delle dottrine, e de' termini mistici espressi ne' presenti trattati per farsi credere appresso il Direttore ricca di grazie segnalate, si renderà avanti Dio rea d'abbominevole ipocrisia. Questa è un'obbiezione di grande apparenza; ma, se ben si consideri, di niuna sostanza: perchè prova troppo, e però nulla prova. Prova, che non dovrebbe mai scriversi la Vita di alcun Santo in linguaggio volgare, e che le Vite de' Servi di Dio già mandate alla luce dovrebbero interdirsi alle persone idiote, perchè in tali libri ad ogni passo s'incontrano, o visioni, o rivelazioni, o profezie, o estasi, o ratti, o locuzioni divine, o simili accarezzamenti, che fa Iddio all'anime dilette. Nè già quivi si rappresentano i favori del Cielo dottrinalmente, ed in astratto (come accade ne' Libri Mistici) ma si descrivono in fatto con tutte quelle circostanze, e quei colori, che danno loro risalto, e che possono svegliare in persone deboli voglie vane. Nè i Scrittori di tali Istorie si prendono pena d'avvisare il Lettore del gran pericolo, che v'è in bramare tali cose, e quanto convenga starne lontano, e riputarsene indegno (come fanno i buoni Mistici,) anzi che tutti intenti a magnificare i loro Eroi, le fanno comparire come caratteri di gran santità. Dico più: bisognerà vietare anche la lettura de' Libri Ascetici Italiani, in cui s'insegna l'esercizio delle virtù cristiane, e la via della perfezione. Perchè sappiamo, che alcune Donne ipocrite in vece di prendere da essi la pratica, ne hanno solo appreso la simulazione delle virtù, rappresentando ai loro Direttori il proprio interno, quale non era, ma quale ne' libri avevano inteso dover essere, ed usando, anche con gli altri, parole ed andamenti composti simulatamente a norma della perfezione letta da loro, ma non giammai praticata. Ma chi vi sarà mai, dico io, che per l'abuso di alcuni voglia togliere a tutto il popolo dei semplici il pascolo divoto, e salutare di detti libri istorici, o instruttivi?

10. Dunque venendo al caso nostro, di-

dico che i libri Mistici esposti in lingua volgare, possono essere tali, che destino desiderj vani nel cuore di persone idiote; e possono anche essere tali, che impediscano, e smorzino affatto queste voglie imperfette, e pericolose in chiunque siano già insorte. Se l'Autore di tali libri rappresenti i gradi della divina contemplazione, ma specialmente le visioni, le rivelazioni, le interne locuzioni, le dolcezze, le soavità, i divini accarezzamenti (giacchè questi sono quei favori, a cui agognano con gran pericolo d'illusione le donne) come cose desiderabili; se animi il Lettore all'acquisto di grazie sì segnalate: certo è che si sveglieranno nel cuore di persone deboli vive brame di conseguirle. Quindi poi seguiranno inganni di fantasia, o illusioni del Demonio, che su questi desiderj vani fabbrica le sue traveggole. Ma se lo Scrittore rappresenti queste grazie, come cose non necessarie alla perfezione, anzi pericolose, e per gl'inganni che possono accadere, e per l'abuso che d'esse può farsi; se esorti il Lettore sempre a non bramarle, ed a pregare Iddio di non condurlo per via sì scabrosa: se ordini a chi le riceve (benchè siano vere, ed approvate da Direttori esperti) a spogliarsene subito, ed a procedere nella via dello spirito, non per visioni, non per rivelazioni, non per dolcezza; ma con la scorta fedele della Fede: se in oltre ponga in funesta prospettiva a chi legge i travagli orrendi, e le pene atroci esterne, ed interne, superiori forse ai tormenti dei Martiri, per cui convien passare prima di giungere al possesso di tali favori; certo è che non moverà nell'animo dei semplici il desiderio di possederli, anzi lo estinguerà affatto, se non anche lo cangerà in un santo timore di averli, quando da loro ne fosse stato già conceputo il desiderio. E questo è appunto il modo, con cui noi procederemo in tutto questo Direttorio. Non vi sia dunque chi tema, che debba arrecare alcun pregiudizio a donne, o ad uomini incolti; anzi che spero fondatamente, che abbia da essere utile alli Direttori, e non disutile alle persone da essi dirette, quando mai venga a capitare nelle loro mani.

11. Ma perchè io bene mi avveggo, che tutto ciò non basterà per dileguare dalla mente di alcune persone troppo timide l'apprensione, che la trattazione di materie mistiche in lingua volgare possa dare ai semplici ansa, o occasione di abuso; voglio pigliar la cosa da fondo, e mostrare con ragione convincentissima, e come suol dirsi *a priori*, l'insussistenza di tali timori. Stabilisco dunque come principio di buona moralità, che niuna cosa di sua natura santa, e per sè stessa utile, e profittevole, deve mai tralasciarsi, o da altri impedirsi a cagione di qualche male, che possa nascerne per accidente; voglio dire per l'abuso, che altri ne faccia. Se non ammettiamo questo principio, noi gettiamo a terra tutte le cose più sante, e più divine che sono nel mondo. V'è cosa più divina della Sacra Scrittura dettata dalla bocca di Dio, e scritta dalla penna dello Spirito Santo? Eppure gran parte dell'Eresie di qui hanno preso l'origine, per l'abuso che uomini empj ne hanno fatto. Vi è cosa più sacra de' Sacramenti, in cui ha posto Gesù Cristo la sorgente della santità? Eppure di qui uomini scellerati prendono occasione tutto giorno di commettere sacrilegj orrendi, ed empietà esecrande. Vi è luogo più santo delle Chiese, in cui risiede Iddio, come Re nel suo Trono? Eppure queste servono a gran parte de' Fedeli per ricetto di amoreggiamenti, di immodestie, e di vanità scandalose. Dunque che si avrà a fare? Si avranno d'abbruciare le Sacre Scritture, ad abolire i Sacramenti, a chiudere le Chiese, ed impedirne a' Fedeli l'ingresso? Non sia mai, che ciò accada, perchè tutti i mali, che ho detto, sono mali accidentali, che non nascono da quelle cose sacre, ma dall'altrui abuso. La sacra Scrittura c'insegna le Verità cattoliche, e ci addita la via piana del cielo: se alcuno vuole servirsene per trarne menzogne, e per aprirsi le porte dell'Inferno, suo danno; non per questo si hanno a togliere dal mondo le sacre Carte. I Sacramenti son istituiti per santificare le nostre anime: se altri voglia valersene per pervertire la sua, tal sia di lui; non perciò si ha ad interdire l'uso de' Sacramenti. Le Chiese son fatte per placare Iddio: se vi è chi se ne serva per irritarlo, si ascriva a sua malizia; non per questo si hanno ad atterrare quelle Sacre Mura, o se ne hanno a serrare le porte. Non è regola di pru-

denza, nè di moralità impedire ciò, che per sè stesso è santo, ed è giovevole al comune degli uomini, per il mal uso che questi, e quegli ne faccia. Non è buona massima il volere impedire tutti i mali, anche quelli che accidentalmente accadono per altrui malizia; poichè questo, se ben si considera, altro non è che un voler distruggere ogni bene su l'idea d'impedire tutti i mali. La ragione è chiara. Non vi è cosa sì divina, sì sacrosanta, che per accidente non si congiunga con molti mali. Dunque chi pretende d'impedire indifferentemente ogni male, tende indirettamente ad impedire tutti i beni.

12. Ma se questo è vero, io la discorro così nel nostro proposito. Il dichiarare gli atti della divina contemplazione, in qualunque linguaggio si faccia, è cosa per sè stessa molto santa: perchè è un mettere al pubblico l'opere più illustri della divina grazia, in cui rimane molto glorificata la divina bontà verso noi sue misere creature. L'aggiungere alle dottrine speculative documenti pratici per il buon regolamento de' Direttori, è cosa senza fallo molto profittevole: perchè è un cooperare al profitto di quell' anime elette, dai cui avanzamenti dipende la salute di molti, e la maggior gloria di Dio. Il temperare i detti documenti in modo che giovino alle persone semplici di buon senno, e tolgano alle persone deboli ogni pretensione vana, ed ogni voglia di certe grazie, che senza pericolo non si possono bramare, è certamente cosa di grand' utilità; perchè è un impedire ogni abuso, che possa nascere in queste materie. Dunque avendo io formato tutto il presente Direttorio su quest' idea, non devo rattenermi di mandarlo alla luce per timore, che specialmente in questi nostri tempi (come più a lungo dirò nel num. 29. del Capo XXIX.) qualche Donna stolta s'invogli di cose straordinarie; entri in inganni, o tenti d'ingannare il Direttore: poichè a questo male l'Opera tutta dà rimedio, e non fomento. Nè può seguire un tale inconveniente, senonchè per un manifesto abuso, che di essa voglia farsi, convertendo la medicina in veleno. In somma sarebbe uno di quei mali accidentali, che non nasce dall'Opera, ma da chi voglia mal servirsi dell' Opera; ed uno di quei mali, di cui non conviene far alcun conto, perchè trovasi in tutte le cose sante, e salutari. Già si sa, che le monete più preziose sono più soggette ad essere adulterate. E che per questo? Lasciano forse i Principi di batterle, e di procurare il pubblico bene, per timore che da qualche Falsario non siano corrotte? No certamente. Perchè dunque dovrò io lasciare di giovare al pubblico, e specialmente ai Direttori, da cui molto dipende il profitto spirituale dell'anime, per timore che qualche persona vana, o ipocrita abbia da abusarsi delle mie povere fatiche?

13. Tanto più, che mi fanno animo Uomini insigni in dottrina, ed in santità, i quali appoggiati a queste ragioni fortissime composero in Idioma volgare libri Mistici, e ragionarono indifferentemente di ogni materia di mistica contemplazione, e l'esposero agli occhi del pubblico. Io qui non voglio riferire l' Opere di S. Giovanni della Croce, di S. Francesco di Sales, di Lodovico da Ponte, o di molte altre persone illustri, e degne di ogni venerazione: voglio recare un solo testimonio, che a mio parere è superiore a qualunque eccezione. Sia questo S. Teresa, della cui eminente santità fanno sicura fede le sue eroiche virtù; della cui somma prudenza fa un attestato irrefragabile la grand'impresa, che generosamente intraprese, e felicemente condusse a fine della Riforma di una Religione, la quale ora risplende per il mondo tutto con lustro di santità. Or questa gran Donna scrisse più Libri di Mistica Teologia in lingua volgare, dichiarò in essi con ammirabile felicità tutti i gradi della celeste contemplazione; espose tutti i tratti d'amore, con cui suole Iddio accarezzare l'anime dilette, e il tutto indirizzò alle sue Monache (giacchè mai alla Santa non passò per la mente, che le sue opere avessero da escire fuori de' claustri de' suoi Monasteri, come si ricava dalle sue stesse parole) donne tutte pienamente consecrate non meno all'orazione, che alla penitenza. Ciò presupposto, avremo noi a credere, che non cadesse mai in mente di una Santa sì illuminata ciò, che fa tanta impressione nella testa di alcuni, voglio dire l'abuso, che tra tante Donne di orazione avrebbe potuto fare

re qualcuna delle sue mistiche dottrine, e saggi insegnamenti? No certamente: perchè faremmo troppo grave torto alla sua gran mente. Il previde certamente, ma nol curò; nè volle per il mal uso d'alcuna privare i suoi Monasteri del frutto, che potevano ritrarre dalla lettura di detti libri.

14. Col parere della Santa si è unito il sentimento di tutti i tribunali della Cristianità. Il Padre Girolamo Graziani della Madre di Dio stato già Provinciale di S. Teresa, in un suo Trattato, che fa sopra i Libri della Santa, riferisce, che il Libro della sua Vita da lei scritto di proprio pugno capitò in mano di una Donna molto principale, la quale entrata in non so quale scrupolo, lo mandò al Sant'Officio, dicendo che in quel libro si contenevano visioni, revelazioni, e dottrine pericolose, e però pregava le Signorie loro a volerlo diligentemente esaminare. Stette il Libro più di dieci anni all'esame di quel rigido Tribunale. Passò sotto gli occhi de' Teologi più accreditati della Spagna. Uomo grave rigoroso, ma integerrimo, abboccandosi con S. Teresa in Toledo per altro affare appartenente alla fondazione di un Monastero, le disse alla presenza del detto Padre Graziani queste parole: *Le fo sapere, che sono alcuni anni, che fu presentato all' Inquisizione un suo Libro, e si è esaminata quella dottrina con molto rigore. Io l' ho letto tutto: è dottrina molto sicura, e vera, e molto utile. Ben può ella mandarlo a pigliare quando vuole.* Dopo questo fu il detto libro mandato alle Stampe insieme con l'altre Opere della Santa. (*In operibus S. Theresiæ in fine.*)

15. Dai Tribunali di Spagna passarono l'Opere di questa Serafina ai Tribunali di Roma. Quivi il Padre Fra Bartolommeo Miranda Maestro del Sacro Palazzo ne commise la revisione a due uomini illustri per bontà, e per sapere, richiedendo specialmente da loro, se convenisse esporle al pubblico in lingua Italiana. Uno fu il famoso Cesare Cardinale Baronio: l'altro il noto P. Antonio Possevino della Compagnia di Gesù. Il primo ne approvò la dottrina, e le riputò di molta edificazione a chiunque le avesse lette, come costa dal suo attestato: il secondo ne formò un simile giudizio. Ma perchè le parole con cui questo dottissimo Uomo espone il suo pensiero, sono di gran significato, e molto opportune al mio intento, voglio qui rappresentarle. *Circa l'Opere della medesima Teresa di Gesù, le quali piacque a Vostra Paternità Reverendissima richiedermi che io esaminassi per darne giudizio, se dovevano stamparsi in lingua Italiana: prima dico che io ringrazio umilissimamente la maestà di Dio, che si sia degnata per mezzo suo farmele vedere: perciocchè sento quanto frutto potrò cavarne, se vorrò ricevere così santi avvertimenti. Dopo dico, che io giudico, che sarà di gran gloria di Dio, che si stampino in lingua Italiana: poichè lo spirito di Dio di tal maniera incamminò il cuore, e la penna di questa Vergine, che non può aspettarsene altro, se non che maraviglioso frutto nella salute dell'anime, specialmente de' Religiosi, e delle Religiose.* (*Ante Opera S. Theres.*)

16. Ma perchè, dopo essere venuti alla luce i detti Libri, vi fu un Teologo, di cui è ignoto il nome, che ardì censurare alcuni suoi detti; il vigilantissimo allora Regnante Pontefice Paolo V. ne incaricò una nuova revisione a due de' più celebri Teologi, che fiorissero in quell'Alma Città, i quali furono poi da' loro meriti portati al trono Episcopale. Ed ambedue di concorde sentimento riferirono, nulla contenersi d'errore nelle proposizioni censurate; ma essere i Libri di dottrina sana, ed utile a qualunque specie di persone, che professassero vita spirituale. Il che conciliò alla dottrina della Santa maggior credito, e venerazione. Dalle Spagne, e poi da Roma si propagarono queste divine Opere per ogni parte del mondo, perchè non vi fu nazione, o Francese, o Polacca, o Germanica, che non le volesse tradurre nel suo linguaggio nativo: nè vi fu Tribunale nel Cristianesimo, che tali edizioni volgarizzate non approvasse.

17. Anzi pare, che la Chiesa di Dio inviti tutti alla lezione di questi santi Libri. Conciossiachè propone ai fedeli dell'uno, e l'altro sesso una tal formola di orare, in cui si supplica Iddio a volerci tutti nutrire col pascolo della dottrina di S. Teresa: *Ut cælestis ejus doctrinæ pabulo nutriamur, & piæ devotionis erudiamur affectu.* (*Oratio S. Eccles. in festo S. Theresiæ.*) Quest'è un esortarci tutti ad entrare in quei prati, dove solamente si trova questa celeste pastura, ed a concorrere a quelle fonti, dove solo si beve questo nettare di Paradiso: Ma quali siano queste fonti, e questi prati, chi non lo vede? Sono i suoi Libri; fuori di quelli non si trova certamente que-

sto pascolo del Cielo esposto da S. Teresa, di cui vuole nutrirci la S. Chiesa. Concludo dunque, che non opero io imprudentemente, se appoggiato a ragioni sì sode, ed animato da un esempio sì approvato, e sì autentico della Serafina del Carmelo, prendo a trattare di materie mistiche in idioma intelligibile a tutti, con le cautele però già divisate, sperando per questa via, per cui la Santa fece un bene immenso alla Chiesa universale, di essere io di qualche ajuto ai Direttori nella guida dei loro penitenti.

CAPO II.

Si divide la Teologia Mistica in sperimentale, ed in dottrinale; e si mostra la necessità che vi è di questa seconda per il regolamento dell' anime contemplative.

18. Vi sono taluni, che in leggere alcune espressioni, con cui i sacri Dottori parlano altamente della Mistica Teologia, in vece di prender animo a proseguire nello studio di una scienza sì nobile, e sì profittevole, piuttosto si disanimano, e la lasciano in abbandono. Fanno loro ombra certi detti, che si trovano sparsi nei libri di tali contemplativi: v. g. che questa è una sapienza, che Iddio solo l' insegna; che solo la conosce quello che la riceve; che può solo insegnarla quello che la possiede. Così parlando Errigo Arpio (*Theol. Mist. l. 3. p. 1. c. 6.*) di questo modo sublime d' innalzarsi a Dio, dice che *est mysticus, & occultus, & vocatur a divino Dionysio Mystica Theologia, quia est occultissima sapientia, quam immediate solum Deus in hominum spiritu edocet.* Lo stesso dice S. Bonaventura ragionando del passaggio a quest' altissimo grado di contemplazione teologica, e mistica: *In hoc transitu, si sit perfectus, oportet ut relinquantur omnes intellectuales operationes, & apex affectus totus transferatur, & transformetur in Deum: hoc autem est mysticum, & perfectissimum, quod non novit, nisi qui accepit.* (*Itin. ment. in Deum, cap. 7.*) Gersone parlando di questa Mistica Teologia, dice: *Theologia Mystica innititur ad sui doctrinam experientiis habitis ad intra in cordibus animarum devotarum.* (*p. 3. Tra. Theol. Myst. spec. cons. 2.*) Da questi, ed altri simili detti molto familiari ai Dottori Mistici, traggono questi tali conseguenze stortissime, cioè che la Teologia Mistica sia una scienza poco utile, se non anche affatto disutile, sì perchè è troppo difficile, e poco men che impossibile a chi non è giunto all' apice della contemplazione, acquistare una giusta notizia di quelle materie, che essa prende a trattare; sì perchè non si può con essa recare alcun giovamento all' anime, che Iddio conduce per queste vie, mentre al dire dei Dottori hanno esse miglior Maestro, che internamente le istruisce, le dirige, e le porta con sicurezza all' atto della contemplazione. Cose tutte falsissime, e pericolosissime, se non si prendono in sano senso, come ora vedremo, i detti dei Padri.

19. Ma per procedere con chiarezza, ed insieme con sodezza di dottrina, bisogna che distinguiamo la Teologia Mistica esperimentale dalla Teologia Mistica dottrinale, giacchè questo è un vocabolo, che è stato applicato a significare ambedue. La Teologia Mistica esperimentale secondo il suo atto principale, e più proprio, *è una notizia pura di Dio, che l' anima d' ordinario riceve nella caligine luminosa, o per dir meglio nel chiaro oscuro d' un' alta contemplazione, insieme con un amore esperimentale sì intimo, che la fa perdere tutta a sè stessa, per unirla, e trasformarla in Dio.* Ciocchè vogliano significare queste parole, lo vedremo a suo luogo. Per ora basti riflettere, che questa notizia, ed amore unitivo che si accende in contemplazione perfetta, si chiama *Teologia*, perchè contiene atti, che hanno immediatamente per oggetto Iddio; si chiama *Mistica*, perchè è in un' operazione che si fa segretamente nell' intimo dell' anima, occulta a tutti, e nota solo a Dio, che la dona, ed all' anima, che la riceve; si chiama *esperimentale*, perchè l' anima per mezzo di una certa particolare cognizione, e per mezzo di un certo amore speciale, gusta, ed esperimenta Iddio con sensazione di spirito, e con un sapore di Paradiso. Ma perchè prima di giugnere a quest' alta contemplazione di Teologia Mistica, sogliono precedere altre contemplazioni più basse, in cui quantunque l' anima non saporeggi tanto Iddio, nè si unisca sì perfettamente con lui, pure le servono quasi di gradini per salire a poco a poco a quest' altezza di perfe-

fezione: perciò anche questi gradi di contemplazione inferiore appartengono in qualche senso alla Teologia Mistica esperimentale, di cui ragionammo.

20. La Teologia Mistica *dottrinale* consiste in un' altra cosa affatto diversa da quella che abbiamo finora detto: perchè altro non è che una scienza, la quale ha per officio in primo luogo il considerare i predetti atti di Teologia esperimentale, o siano perfettamente, o imperfettamente unitivi, e dipendentemente dall' autorità della Sacra Scrittura, dai detti dei Santi Padri, e dei santi contemplativi esaminare l' essenza di tali atti, le loro proprietà, e i loro effetti. In secondo luogo ha per officio dare alle persone che si trovano in dette contemplazioni, regole sicure per procedere con sicurezza, e con profitto nelle loro elevazioni di spirito, ed assegnare a chi non si trova per anche in stato di contemplazione altre regole per disporsi all' acquisto di sì gran dono, o per avvantaggiarsi a qualch' altro più alto dono, se abbia Iddio incominciato a favorirlo.

21. Da queste tre cose si deduce: primo, che la Teologia Mistica dottrinale non ha per suo oggetto immediato Iddio, ma bensì quegli atti, con cui l' anima si unisce a Dio, o gli si accosta con la divina contemplazione, o almeno si dispone: perchè tali atti sono l' oggetto, ch' ella considera, e che dirige coi suoi precetti; ed in tanto le compete lo splendido nome di Teologia, in quanto che i predetti atti, che sono il suo oggetto, terminando a Dio, sono teologici. Secondo, che la Teologia Mistica dottrinale è vera scienza. Lo dice chiaramente S. Tommaso: *Dicendum, doctrinam sacram esse scientiam* (1. 1. *q.* 1. *art.* 2.) e ne adduce la ragione: perchè sebbene questa Teologia (nel che conviene con l' altra Teologia, ch' è speculativa) non deduce le sue conclusioni da verità chiare, ed evidenti al lume della natura; le inferisce però dalle verità della Fede, che sono più certe, e dall' esperienze dei Santi Contemplativi, che sono anch' esse sicure. Su queste basi fermissime stabilisce ella le sue definizioni, su questi fondamenti inconcussi ferma i suoi precetti: e però non manca ai di lei atti quella sicurezza, che è necessaria al sapere. *Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes: unde etiam Theologia scientia est*. (2. 2. *q.* 1. *art.* 5. *ad* 2.) Terzo, che la Teologia Mistica dottrinale è scienza in parte speculativa, ed in parte pratica. Dice Aristotele, che la scienza speculativa è quella, che va in cerca del vero; e che la scienza pratica è quella, che prende di mira l' esecuzione di qualche opera: *Speculativæ finis veritas, practicæ autem opus:* (11. *Metaph. c.* 2.) e l' uno, e l' altro compete senza alcuna ambiguità a questa divina scienza. In quanto ella considera la contemplazione o in generale, o in particolare, secondo i suoi diversi gradi, se ne definisce l' essenza, e ne scuopre le proprietà, e ne divisa gli effetti, è senza fallo speculativa, perchè va in traccia del vero. (Che che sia, se poi la verità rintracciata s' indirizzi estrinsecamente al pratico regolamento dell' anime contemplative; mentre questo nulla pregiudica all' essere intrinseco di tali atti speculativi.) In quanto ella prescrive regole, o a chi si trova in stato di contemplazione, o a chi brama di giugnervi, è senza dubbio scienza pratica: perchè ha per iscopo l' esercizio di molti atti, e la pratica di molte virtù, che assicurano un sì gran dono a chi l' ha, e dispongono a riceverlo chi non l' ha. (*Arist.* 2. *Metaph. c.* 2.)

22. Ma qui potrebbe muoversi un dubbio, ed è: se i precetti, che prescrive la Mistica Teologia, siano tali, che osservati fedelmente conducano l' anime con sicurezza all' alto della contemplazione: giacchè pare proprio d' ogni scienza pratica proporre tali regole, da cui risulti infallibilmente l' opera, che ella vuole perfezionare? Rispondo, che la divina contemplazione (massime se sia infusa) è un dono gratuito, che non si acquista con arte, e con industrie; ma si comparte da Dio liberamente a chi vuole. E però non ha la Mistica Teologia per fine de' suoi precetti il conseguimento di un tal dono. Solo pretende di preparare, e di disporre l' anima all' acquisto di detto dono, se ella non l' ha; o di mettere le debite disposizioni ai progressi, ed agli avanzamenti del dono, se ella ne sia già in possesso. Perciò l' oggetto di questa scienza, in quanto è pratica, altro non è che introdurre nell' anime divote tali preparamenti, e

tali

tali disposizioni: questo è l'unico intento delle sue regole, e questo di fatto sicuramente si ottiene da chiunque osservi con esattezza i suoi precetti. Il compartire poi, o non compartire a tali anime quantunque disposte il dono della contemplazione, si appartiene a Dio: egli fa ciò che più gli aggrada, secondo gli altissimi fini della sua rettissima provvidenza. Quindi deduca il Direttore, che tutto il regolamento dell'anime, che bramano camminar con sodezza per la via dello spirito, deve consistere in purgarsi, dipendentemente dal regolamento della Mistica Teologia, da tutti gl' impedimenti, ch'elleno hanno contratti, per il conseguimento della contemplazione, in acquistare le congrue disposizioni, ed anche in lasciarsi purificare da Dio con le purghe passive, quando egli voglia per la loro maggior mondezza adoperare questo ranno: giacchè questo unicamente è quello, a cui tende la pratica di questa scienza. Circa poi l'acquisto attuale della straordinaria contemplazione, devono stare indifferenti, e spogliate nelle mani di Dio, contente di quanto egli disporrà sopra di loro con la sua provvidenza, poichè egli sa ciò che loro conviene. Coerentemente a queste dottrine, io nella presente Opera procederò con questo metodo. Andrò proponendo al Direttore tutto ciò che si appartiene allo speculativo di questa scienza, con ispiegare tutte l'opere straordinarie con cui Iddio si comunica all' anime dilette: ed alle dottrine speculative andrò aggiungendo documenti pratici, con cui possa il Direttore regolare l'anime in quelle istesse opere straordinarie della grazia, che avrò già dichiarate. Così non mancando al Direttore quelle notizie che riguardano il sapere, nè quelle che sono indirizzate all'operare, circa le materie mistiche possederà questa scienza secondo ambedue le sue parti, di speculativa, e di pratica; e potrà condurre con sicurezza l'anime per la via della contemplazione. Ma avverta però, che sebbene a questa non giungeranno, quando Iddio non ve l'abbia destinate; giungeranno però sempre ad una gran perfezione, ch'è quello che importa più.

23. Premesse tutte queste dottrine veniamo ora a spiegare il vero senso di quelle autorità, che abbiamo poste nel principio di questo Capo. Quando i Santi contemplativi dicono, che la Teologia Mistica è una scienza che Iddio solo l' insegna, parlano della Teologia Mistica esperimentale, e non già della dottrinale: perchè in realtà Iddio solo può infondere quegli atti sublimi, con cui unisce seco l'anima, e la trasforma tutta in amore: a questo non possono certamente giungere i Dottori mistici con tutte le loro dottrine. Così ancora, quando dicono i Santi che questa scienza l'intende solo chi la prova, parlano della cognizione esperimentale, la quale non può aversi senonchè con l' esperienza degli atti unitivi. Benchè per altro possa avere di essi una cognizione speculativa molto migliore, e parlare di essi con più proprietà chi non gli prova: mentre vediamo tutto giorno, che quelli che ricevono questi doni, non ostante la loro notizia esperimentale, non gli sanno spiegare: dove che i Direttori esperti, e gl' intendono, e gli spiegano con molta chiarezza. Si prenda la similitudine da un Filosofo nato cieco, e da un rozzo contadino nato con la luce negli occhi. Questo ha la cognizione esperimentale de' splendori del Sole, perchè gli vede; ma non sa dire cosa sia un tale splendore. All'opposto il Filosofo cieco non ha notizia esperimentale di quella luce che mai non ha veduta; ma la sa definire, conosce le sue proprietà, e sa dichiarare gli effetti benigni, che produce nella natura; e però sebbene non ha esperienza di detta luce, ha di essa una cognizione speculativa, e dottrinale assai perfetta. Si applichi la similitudine al nostro proposito, giacchè vi cade molto opportuna.

24. Quindi si deduca quanto sia falsa quella conseguenza che inferivano alcuni dicendo, che l'anime, le quali godono, o sperimentano la Teologia Mistica, essendo dirette da Dio, non abbiano bisogno della Teologia dottrinale, con cui siano regolate dagli uomini circa l'uso di quei favori, che sono loro compartiti. Conciossiacosachè i Direttori stessi, i quali dicono aver tali anime Iddio per Maestro, sono quelli che si sono affaticati in illustrare la Teologia dottrinale con le molte notizie, e precetti, che ci hanno lasciati nelle loro Opere Mistiche: onde convien dire che abbiano conosciuto in tali

li anime un gran bisogno di direzione, mentre si sono tanto adoperati per dar loro un giusto regolamento.

25. Aggiungete, che l' esentare quest' anime elevate dalla direzione della Teologia dottrinale, è lo stesso che lasciarle in braccio alle proprie esperienze, ed alla condotta fallace dello spirito proprio, da cui hanno preso l'origine tutti gli errori degli Eresiarchi in materia di Fede, e tutte l' illusioni de' Contemplativi in materia d' Orazione. E quanto ciò sia vero, si può vedere da ciò che dice il dotto, e mistico Gersone deplorando la perdizione de' Beguini, de' Beguardi, de' Turelupini, ed altri simili Eretici che fondarono in una falsa spiritualità i loro errori. Attribuisce egli unicamente la loro rovina alla presunzione in aderire al proprio giudizio, ed ai sentimenti del loro spirito privato, senza volersi soggettare all' altrui magistero: *Compertum est multos habere devotionem, sed non secundum scientiam: quales proculdubio pronissimi sunt ad errores, etiam super indevotos, si non regulaverint affectus suos ad normam legis Christi: si præterea capiti proprio, propriæ scilicet prudentiæ, inhæserint, spreto aliorum consilio. Hoc in Beguardis, & Turelupinis manifestum fecit experientia. Dum itaque sequebantur affectus suos sine regula, & ordine, postposita lege Christi, præsumptio nequissima præcipitavit eos.* Quindi inferisce questo Autore, quanto sia grande la necessità che hanno le persone spirituali di essere dirette da Uomini dotti, che con la lezione de' libri santi abbiano scientificamente appreso qual sia la vera divozione: *Propterea necesse est pro argumentatione, aut directione talium esse viros studiosos in Libris eorum, qui devotionem habuerunt secundum scientiam.* (*Consid.* 8.)

26. Ma rintracciamo le ragioni di questi sodissimi documenti. Sebben è vero che non mancano anime nella Chiesa di Dio, che siano internamente da Dio guidate con locuzioni, con lumi, con visioni, e con elevazioni di spirito alto, e sublime; non è però possibile trovarne alcuna, che non sia soggetta ad essere molte volte sedotta dalla propria fantasia, e non di rado ad essere illusa dal Demonio con sottilissimi inganni. Sicchè volendo queste regolarsi col proprio parere, e col proprio sentire, sarà necessario che bene spesso seguano le tracce ingannevoli o della loro immaginazione, o del comune nemico, e che deviino dal retto sentiero, che conduce a Dio. Ma diamo il caso (quale però non è mai accaduto) che vi fosse una persona contemplativa, sì bene ordinata nella sua fantasia, che mai non esorbitasse nelle sue idee, a cui anche temesse d' accostarsi il Demonio per tesserle occulte frodi: che dovremmo dire di lei? Forse che almeno questa potrebbe esentarsi dalla direzione de' Padri spirituali addottrinati nelle materie mistiche, e che potrebbe prendere la sua esperienza per guida nel cammino della perfezione? No al certo. Perchè dice S. Giovanni della Croce (*In Ascens. montis Lib. 2. cap. 22.*) che all' anime istesse, di cui Iddio si è fatto Maestro, non insegna tutte le cose necessarie alla buona condotta del loro spirito; ma molte cose lascia al magistero e regolamento di quelli, che egli ha posto in suo luogo. Ed arreca l'esempio di Mosè, a cui benchè parlasse Iddio a faccia a faccia, e con maggior familiarità che con qualunque altro Profeta, come egli stesso se ne protestò: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquar ei, & palam, & non per ænigmata, & per figuras Dominum videt*: (*Num.* 12. 6.) contuttociò non gli diede mai quel consiglio sì importante al buon regolamento del Popolo d' Israele, cioè di eleggere alcuni Giudici, che l' ajutassero in ricevere l' udienze, a cui non era sufficiente egli solo. Lasciò che gli fosse suggerito dal suo socero Jetro: solo glie l' approvò. In oltre sebbene Iddio si faccia guida di qualche anima eletta, l' illumini, l' istruisca, e la congiunga anche seco con unione di amore; non però le dice il modo, con cui debba mettere in esecuzione i lumi, ed i consigli, che le ha comunicati con tanta bontà, e molto meno le insegna il modo con cui debba di tali favori valersi per suo profitto. Lascia tutto questo alla discrezione, e direzione de' suoi Ministri, come dice lo stesso Santo. Sicchè voglio inferire, che quando ancora si trovasse un' anima, che camminasse per l' alte vie della contemplazione sicura da ogni

ogni inganno umano, e diabolico; pure avrebbe necessità d' essere regolata con le dottrine di questa Mistica Teologia, per procedere con sicurezza nel suo cammino ulteriore.

27. Ma quando ancora non vi fosse altra ragione, che ci persuadesse una sì importante dottrina, dovrebbe bastare questa sola, che operare altrimenti è un pervertire l'ordine di quella provvidenza, che Iddio ha già stabilita nella sua Chiesa. Chi non sa, che Iddio non vuole nella presente provvidenza essere l'unico regolatore dell'anime; ma vuole che l'uomo sia regolato da un altr' uomo suo pari? E però assume per conduttori, e per compagni di questa grand'opera i Prelati, e Ministri di Santa Chiesa, a cui ha data tutta la sua autorità. Vi fu al mondo mai anima traviata, per la cui conversione avesse Iddio tant'impegno, quanto n'ebbe con l' Appostolo S. Paolo? Io credo certo di no, perchè Gesù Cristo stesso scese dal Cielo in persona per convertirlo, per farne preda. Ma che? Appena l'ebbe prostrato con la sua voce, tosto lo mandò ad Anania, acciocchè conferisse con lui la celeste visione, ed intendesse il modo, con cui doveva corrispondere a sì gran favore: *Surge, & ingredere Civitatem, & ibi dicetur tibi quid te oporteat facere.* (*Actor.* 9. 7.) Ma non poteva Iddio compire da sè solo l'opera, che già aveva intrapresa? Poteva. Ma non volle affinchè s'intendesse, che l'uomo ha da essere governato dall'uomo.

28. Ma s' egli è vero, che non vi è anima sì elevata, che non abbia necessità di dipendere dalla direzione di qualche Padre spirituale; converrà dire, che non vi sia Padre spirituale che non abbia bisogno di appigliarsi allo studio della Mistica dottrinale, da cui si ricevono tutti quei lumi, che sono necessarj ad intendere l'opere straordinarie della divina grazia; e si somministrano tutte le regole, che sono opportune per farne buon uso. Io in quanto a me non lascierò secondo la mia tenuità di somministrare ai Direttori qualche buon lume circa l' intelligenza, e buona condotta dello spirito de' loro Discepoli, qualora sia questo straordinario, affinchè camminando essi sotto la scorta di Giudice esperto, vadano sicuri per le vie, in cui gli ha posti Iddio, e facciano gran progressi nel cammino dell'orazione, e della cristiana perfezione.

29. E tanto più volentieri mi accingo a quest' impresa, quanto che nella nostra età, come sopra nel primo Capo al num. 12. accennai, sono frequenti gli abusi, che accadono in materia di straordinaria contemplazione, come ho pur troppo conosciuto col lungo assistere al Confessionario in varie Provincie d' Italia. Alcuni sono di parere, che a cagione delle molte illusioni, che accadono a' tempi nostri, non convenga parlare di materie mistiche. Ma sono certamente in un grave abbaglio. Per questo istesso, che vi sono tali inconvenienti, convien parlarne per isbarbarli. L' ignoranza non è stata mai buon mezzo per estirpare gli abusi; ma solo per coltivarli, e per promuoverli. Si indaghi la prima origine delle illusioni, o delle ipocrisie, che precipitò questa, e quella in un abisso di miserie: e si troverà che fu un Direttore poco intelligente, che riputò oro l' orpello; e invece d' impedire gl' inganni, gli promosse fin dal principio: oppure fu un Confessore inesperto, che ad un' anima di buono spirito non seppe dare un buon regolamento; onde andò a poco a poco degenerando in uno spirito perverso. Lo stesso discorso si faccia dalla parte de' Penitenti. La rovina d'un'anima fu invaghirsi di certe cose splendide, come di visioni, di rivelazioni, di estasi, ed il bramarle quando le conveniva riputarsene indegna. Tutto il danno di un'altra fu l'attaccarsi a certe sensibilità spirituali, e collocare in quelle la sua perfezione. Sicchè voglio inferire, che l'ingerire cognizioni speculative, e pratiche ne' Direttori, e l' imprimere massime rette, e sode nelle persone semplici circa l'opere della divina contemplazione, non è un promuovere gli abusi, che corrono, ma è un impedirli: non è un dar fomento, ma un porre riparo al mal presente: così hanno fatto ne' primi secoli i Santi Padri. Così hanno fatto ne' secoli presenti gli uomini dotti. Allora hanno preso la penna per iscrivere, quando hanno veduto serpeggiare gli errori, o gli abusi nel Popolo. Perchè è sempre migliore la medicina che rimedia al male presente, che quella che premunisce dal mal futu-

futuro: questa è utile, ma quella necessaria.

30. Ma prima di passare avanti, conviene che facciamo una riflessione importantissima per quello che avremmo a dire. Riflettiamo, che la Mistica dottrinale, che io prendo ad esporre, è una scienza, che sempre sta attorno agli atti umani; ora considerandoli, ed ora dirigendoli: considera in quanto è ella speculativa, dirige in quanto ella è pratica. E perciò non è possibile che il Direttore intenda bene le dottrine, che si daranno nel progresso dell'opera, s'egli non ha piena notizia del modo con cui gli atti nostri si formano dalle nostre potenze. Ma perchè tali atti, oltre l'essere umani, sono anche soprannaturali meritorj, e molti di loro sono di più contemplativi, cioè elevati sopra il modo ordinario di operare; è anche necessario per intelligenza di ciò che dovrà dirsi, ch'egli sappia donde provenga la soprannaturalità, e l'elevazione straordinaria di tali atti. A questo fine nel prossimo capitolo parleremo degli atti nostri, in quanto sono umani; e ne' capitoli che poi seguiranno, ragioneremo de' nostri atti, in quanto sono soprannaturali, e straordinariamente elevati: il tutto però faremo con brevità, e solo quanto basti all'intelligenza delle materie, che avranno a trattarsi.

CAPO III.

Si spiega il modo, con cui si formano nell'uomo gli atti sensitivi.

31. Solo chi non è uomo, o voglia non essere, non sa che l'uomo è composto di due parti tra di loro unite, con una delle quali, che è l'anima ragionevole, conviene con gli Angioli, e con l'altra, che è il corpo vile, si assomiglia ai bruti. La prima parte è dotata d'intelletto, di memoria, e di volontà: (che che sia, se queste potenze siano tra di loro, e dall'anima istessa realmente distinte, oppur distinte solo per un certo nostro modo di concepire, e d'intendere: cosa che poco, o nulla rileva alla spiegazione degli atti mistici:) e con essa a guisa de' spiriti angelici opera ella gli atti spirituali conforme alla sua nobile natura. La seconda parte è dotata de' sensi interni, ed esterni: (non parlo ora delle potenze vegetative, che non appartengono a noi, perchè in niun modo concorrono all'operazioni mistiche, se non in quanto sono di remotissimo fondamento all'operare dell'uomo:) e con essi produce ella atti sensibili, e materiali a modo de' bruti. Non ostante però una tal somiglianza che ha l'uomo e con gli Angioli, e con i bruti, i suoi atti (specialmente gl'interni) non sono mai affatto simili alle operazioni nè degli uni, nè degli altri: perchè sempre procedono da amendue quelle parti tra loro dissimili, che lo compongono. Ma acciocchè s'intenda bene la qualità di questi nostri atti, e il modo con cui in noi si producono, parlerò prima di quelli che procedono dalle potenze sensitive, che sono le più vili; e poi di quelli, che nascono dalle potenze spirituali, che sono le più nobili. Si avverta però, che io non pretendo qui trattare di queste materie con quell'ampiezza, con cui si esaminano nelle Scuole, perchè sarebbe questa una fatica affatto inutile al nostro intento. Intendo solo scegliere alcune notizie, che reputo necessarie per l'intelligenza degli atti di mistica contemplazione, e per il retto regolamento del nostro interno.

32. Incominciamo dai sensi interni, quali parte sono conoscitivi, e parte appetitivi. I sensi conoscitivi risiedono nel cerebro parte del corpo umano molto atta a produrre le immagini, ed a ritenere le specie degli oggetti sensibili; e sono il senso comune, l'immaginativa, la fantasia, l'estimativa, e cogitativa, e la memoria sensitiva, o queste siano più potenze distinte, o una sola potenza, il che non deve a noi importare; ma solo deve premere lo spiegare cosa elle siano, acciocchè s'intendano l'opere ammirabili, che fa lo Spirito Santo nei nostri cuori. Dunque *il senso comune è una potenza materiale, e corporea situata nel cerebro, alla quale tutti i sensi esteriori trasmettono le specie de' proprj oggetti, di cui ella per mezzo di dette specie forma l'idee*. Per l'intelligenza di questa dichiarazione convien supporre due notizie. Primo, che cinque sono i sensi esterni de' nostri corpi, ciascuno de' quali ha il suo oggetto proporzionato: così l'occhio ha per oggetto il colore, e la luce; l'udito il suono, il gusto il sapore, l'odo-

odorato l'odore, ed il tatto la quantità. Secondo, che non possono i detti sensi esteriori (lo stesso deve intendersi anche de' sensi interni conoscitivi) formare i loro atti sensibili, se da' proprj oggetti non è in loro trasfusa una specie, che chiamasi *impressa*, la quale ricevuta in dette potenze sensitive, le determini a produrre tali atti. Ma si noti però, che questa specie impressa non è immagine, che esprima l'oggetto, da cui deriva; ma è soltanto una qualità, la quale unita con il senso, ha virtù di produrre insieme con esso lui gli atti vitali sensibili, o sensazioni, come gli chiamano i Filosofi. Questi atti poi sono vere rappresentazioni de' loro oggetti, che in qualunque modo gli rassomigliano. E però sogliono chiamarsi specie espresse, cioè espressive de' proprj oggetti.

33. Mettiamo tutto questo in chiaro con l'esperienza di ciò, che tutto giorno accade. Sia avanti gli occhi nostri un albero florido, e verdeggiante. Da questo, se sia illuminato, si diffondono per ogni parte quelle specie che si dicono impresse, quali noi per facilitarne l' intelligenza, possiamo figurarcele a modo di minutissimi raggi, che da detto albero si propaghino verso le nostre pupille. Or queste specie non sono un' immagine che esprima le fattezze dell' albero al modo, che sogliono i ritratti assomigliarsi ai loro originali: sono solo alcuni accidenti, che spargendosi per l'aria giungono agli occhi nostri, gli penetrano fino al fondo, giungono a quella tunica, che dicesi *la Retina*; e quivi insieme con la potenza visiva producono la visione, o vista di quell' albero. Questa sì ch'è vera immagine di tal oggetto: mentre ne rappresenta la forma, la figura, il colore, l' estensione, e tutte le altre sue esteriori qualità: e questa dicesi specie espressa, che da quell'altra prese l'origine. Ciocchè ho detto dell'occhio, si dica dell' udito, dell'odorato, del gusto, e del tatto: giacchè tutti hanno necessità di una specie straniera, impressa in essi dall'oggetto, che li determini agli atti loro sensitivi; prescindendo in tanto, se tra detti sensi alcuno ve ne sia, che non ne abbia bisogno, perchè riceva dal proprio oggetto immediatamente una tale determinazione.

34. Posto questo, veniamo alla dichiarazione del senso comune, che abbiamo di sopra nominato. Questo è una potenza interiore corporea, a cui tutti i sensi esteriori, dopo che hanno prodotto i loro atti, trasmettono fedelmente le specie de' proprj oggetti, acciocchè formi ess' ancora la sua immagine, e di tutti abbia l'idea. Sicchè conosce il senso comune in virtù di tali specie tramandategli tutto ciò che l' occhio vede, che l' orecchio ascolta, che il palato gusta, che il tatto tocca, e le narici odorano. Con questa diversità però, che i sensi esterni, allontanandosi i loro oggetti, tosto ne perdono la specie, e si rendono incapaci di operare attorno ad essi: così l' occhio smarrito l'oggetto non vede più. Ma i sensi interni conoscitivi custodiscono tenacemente le specie, che vanno acquistando: onde possono in assenza degli oggetti rammentarsene, producendo altre immagini simili alle prime che formarono, non altrimenti che se quelli fossero presenti. Nè qui finiscono le doti di queste potenze conoscitive corporee, perchè tenendo seco raccolte le specie di tutte le cose passate per i sensi esteriori, le possono combinare, e formarne rappresentazioni nuove, e pellegrine, ed ai sensi istessi esterni affatto ignote. Avendo esseno a cagione de' esempio la specie dell'oro, e la specie del monte, possono unirle insieme, e formare l'immagine di un monte d'oro, benchè per altro non siasi mai rappresentato alla vista degli occhi un tal oggetto. Hanno ancora la facoltà di dare circa le cose, che conoscono, un tal qual giudizio, se siano a noi convenevoli, oppure disconvenevoli. Sebbene questi loro giudizj il più delle volte sono fallaci, perchè vanno conformi all'inclinazioni della natura corrota, e dell' amor proprio. Or secondo queste diverse funzioni, che esercita il nostro senso conoscitivo, gli si applicano varj nomi. In quanto riceve da' sensi esterni le specie degli oggetti, e li conosce, si chiama *senso comune*; in quanto conserva le specie ricevute, si dice *memoria sensitiva*; in quanto dipendentemente da queste torna a formare immagini somiglianti alle prime, dicesi *immaginazione*; in quanto combina le specie di cose assenti, nominasi *fantasia*; in quanto dà un rozzo giudizio della convenienza, o disconvenienza delle cose, appellar si può *estimativa* nei bruti, *cogitativa* negli uomini.

ni. Nè io voglio punto fermarmi ad esaminare, se queste siano più potenze tra loro in realtà distinte, o siano una sola potenza, che secondo le diverse operazioni sortisca varj nomi: perchè nulla giova a noi un tal esame. Solo osservo, che sebbene convengono gli autori in assegnare a questo senso interiore residente nel cerebro le facoltà che ho dinanzi accennate, non convengono però punto in assegnare i vocaboli a dette facoltà, perchè quello che uno chiama immaginativa, l'altro chiama fantasia: e quello a cui uno darà il nome di memoria, l'altro gli assegnerà il nome di fantasia. E però nel progresso dell'opera io non mi farò scrupolo di servirmi or dell'una, or dell'altra di queste voci, per ispiegare le osservazioni di questo senso, secondochè più mi cadrà in acconcio.

35. Con queste potenze conoscitive (o chiaminsi *senso comune*, o *immaginativa*, o *fantasia*, o *cogitativa*) va congiunto un altro senso interiore, che dicesi *appetito sensitivo*, e da quelle onninamente dipende ne' suoi affetti. *Questo è una potenza affettiva corporea, che ha per oggetto il bene sensibile rappresentatole dall'immaginativa, come convenevole; oppure il male sensibile mostratole dall'istessa immaginativa, come disconvenevole.* Risiede ella nel cuore, ch'è la reggia de' nostri affetti, benchè non vi manchi chi le dia doppia sede, e nel cuore, e nel fegato. E perchè è potenza cieca, che per sè stessa non è capace di conoscere ciò che le conviene, si porta co' suoi affetti ciecamente verso quegli oggetti, che dalla fantasia le sono rappresentati come utili, come dilettevoli, ed a lei conformi; e da quegli oggetti si ritira con affetti contrarj, che le sono proposti dall'istessa fantasia come disutili, penosi, ed alla nostra natura improporzionati. E' vero, che anche la nostra volontà è una potenza cieca, che ha l'intelletto per guida de' suoi affetti; non però gli va dietro, come schiava rapita a forza dall'attrattive delle sue cognizioni, ma come signora libera ad aderire, o a rigettare le sue insinuazioni. Dovechè l'appetito sensitivo è necessitato a commuoversi secondo le dimostranze, che gli fa degli oggetti l'immaginativa, ed è forzato ad andare dietro alle di lei rappresentazioni. Quindi nascono quelle passioni ribelli, che si sollevano in noi contro nostra voglia, e ci fanno esperimentare nei sensi una legge contraria ai dettami della nostra mente, come se ne querelava l'Appostolo (*ad Rom.* 7. 23.) *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis.* Onde siamo costretti a soffrire dentro di noi incessantemente il contrasto di due parti contrarie, l'una che dicesi *superiore*, e si muove dal retto lume della ragione, e dalla pura luce della fede: l'altra che chiamasi *inferiore*, e a vista del bene, e male sensibile mostratole dalla fantasia, subito si commuove, e si risente coi suoi affetti. Onde ebbe a dire lo stesso Appostolo: *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem. Hæc omnia sibi invicem adversantur.* (*Ad Gal.* 5. 17.)

36. Questo appetito sensitivo ha due potenze, con cui esercita gli atti suoi proprj: una si chiama *concupiscibile*, e questa riguarda sempre o il bene sensibile per conseguirlo, o il male sensibile per isfuggirlo: l'altra chiamasi *irascibile*, e questa ha per oggetto l'arduo, che si attraversa all'acquisto del bene, o alla fuga del male per superarlo; affinchè la concupiscibile giunga al possesso del bene, a cui agogna, ed alla privazione del male, che tanto abborre. Onde può dirsi, che questa sia una potenza confederata con la concupiscenza, e quasi ausiliaria de' suoi affetti: mentre con la forza innata l'ajuta a spianare le difficoltà, e ad ottenere il suo intento. Così dice l'Angelico (1. *q.* 81. *art.* 2.) *Necesse est, quod in parte sensitiva sint duæ appetitivæ potentiæ. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea, quæ sunt convenientia secundum sensum, & ad refugiendum nociva: & hæc dicitur concupiscibilis. Alia vero per quam anima resistit impugnantibus, quæ convenientia impugnant, & nocumenta inferunt: & hæc vis vocatur irascibilis, unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc, quod superet contraria, & superemineat eis.* E altrove parlando dell'irascibile, la paragona ad un soldato generoso, che combattendo a favore altrui va incontro alle difficoltà, per conseguire la vittoria che quello brama, e per isfuggire la sconfitta che quello teme.

37. Gli atti di questa potenza sono tutte le passioni, che a nostro mal grado ci tiran-

tiranneggiano, come dinanzi accennai: poichè secondo l'Angelico la passione altro non è che un atto dell'appetito sensitivo, il quale con qualche mutazione corporale si muove all'immaginativa di qualche bene, che gli si rappresenta conveniente, o di qualche male, che gli si mostra nocivo. Dissi, che un tal atto si fa sempre con mutazione corporale: perchè non si desta mai in noi alcuna passione senza commozione di spiriti, e di umori, i quali portano seco necessariamente qualche alterazione nel corpo, e specialmente nel cuore: onde ne traspirano bene spesso i segni anche al di fuori nel colore, e atteggiamenti del volto. E in questo si distinguono le passioni dagli affetti spirituali della nostra volontà: perchè sebbene e la volontà, e l'appetito sensitivo possano amare, e odiare un oggetto: quell'amore però, e quell'odio, che nell'appetito è passione, nella volontà è un semplice affetto: perchè in quello si fa con mutazione sensibile della parte corporea, e in questa con un semplice moto della potenza ragionevole.

38. Le passioni principali, che regnano nei nostri cuori, sono undici: *Amore*, *Odio*, *Desiderio*, *Abbominazione*, *Gaudio*, *Tristezza*, *Speranza*, *Disperazione*, *Audacia*, *Timore*, *ed Ira*. Le prime sei appartengon alla concupiscibile, perchè riguardano il bene da acquistarsi, e il male da schivarsi: l'altre cinque appartengono all'irascibile, perchè hanno di mira le difficoltà che si frappongono all'acquisto del bene, ed alla fuga del male. Nè io qui voglio già impegnarmi a parlare di proposito delle predette passioni, sì perchè questa è una materia, che a trattarne come si conviene, richiederebbe un'opera intera; sì perchè non è necessario per ciò che poi avrò a dire, che mi diffonda molto in questo: ma basterà che ne dia un solo cenno; come ora farò con somma brevità, premettendo però prima questo importante avvertimento, che il bene, ed il male si può in tre modi considerare, o come presente, o come assente, oppure prescindendo dalla sua presenza, solo com'è in sè stesso.

39. La passione dell'amore, da cui tutte l'altre dipendono, è una compiacenza dell'appetito sensitivo circa qualche bene sensibile appreso qual è in sè stesso, senza punto riflettere alla sua assenza, o presenza. L'odio poi è una dispiacenza d'un male sensibile appreso nell'istesso modo. Ma se l'oggetto amato sia assente, nasce tosto la passione del desiderio, la quale è un moto dell'appetito verso un bene, che gli viene rapresentato in lontananza per conseguirlo. Onde può dirsi, che il desiderio sia quasi uno slargamento dell'appetito, che vedendo lontano qualche oggetto gradito, si dilata, si distende per raggiungerlo, e per impadronirsene. L'abbominazione poi opposta al desiderio, è una fuga, o ritiro dell'appetito dal male odiato, in quanto gli si fa vedere rimoto: poichè siccome l'amore sveglia nell'appetito le brame, con cui va incontro all'oggetto; così l'odio vi desta l'abbominazione, l'avversione, e l'orrore, con cui quello se ne ritira. Ma diamo il caso, che il bene bramato sia già presente, e che la persona n'entri in possesso: ecco la passione dell'allegrezza, e del gaudio, ch'è una quiete, ed un riposo dilettevole dell'appetito nel bene già posseduto. Questa passione che nell'uomo si chiama *gaudio*, ne' bruti dicesi *dilettazione*. Così ancora figuriamoci, che il male abbominato sia già presente, nè possa la persona evitarlo, almeno secondo l'apprensione, che è l'unica origine di tutte le nostre passioni. Ecco subito insorge la passione contraria all'allegrezza, voglio dire la tristezza, la quale è un moto dell'appetito crucioso ed afflittivo alla vista di un male presente, che non si può schivare. Queste sono le sei passioni della concupiscenza, che dopo il peccato del nostro primo Padre, scosso il giogo della servitù che prestavano alla ragione, tumultuano nel nostro cuore.

40. Le passioni dell'irascibile sono, come già dissi, in ajuto della concupiscibile: perchè il bene, ed il male, che questa ha per oggetto, alle volte è arduo, e difficile o ad ottenersi, o a sfuggirsi. Però la natura le ha date cinque altre passioni, che l'ajutino a superar l'arduo, che s'incontra nell'acquisto del bene, e nella fuga del male. La prima è la speranza. Questa è un movimento dell'appetito verso un bene, che gli si rappresenta difficile, ma pur possibile ad acquistarsi. Questa passione sebbene in qualche modo è simile alla passione del desiderio, è però da essa molto dissimile: perchè è una brama più intensa, più effi-

efficace, più forte, che non si raffredda all'appetito di un bene, che vede arduo, purchè lo creda possibile: onde è necessarissima per il profitto nelle virtù, e nella cristiana perfezione. A questa corrisponde la passione contraria della disperazione, la quale è uno scadimento o abbattimento infingardo dell'appetito all'immaginazione di un ben futuro, che gli si mostra impossibile a conseguirsi. Non v'è passione, che più di questa si opponga, non dico ai progressi dello spirito, ma anche all'acquisto dell'eterna salute. L'audacia è un'erezione dell'appetito in assalire potentemente l'arduo, che si oppone al conseguimento di un bene, che spera. Questa passione è un progresso, oppure un'estensione della speranza; e però è di lei più forte, e più felice in ottenere l'intento. Si oppone a questa il timore. Questo è un restringimento dell'appetito all'apprensione di un male arduo, ed imminente, che difficilmente possa schivarsi. Dissi che il timore ha per oggetto il male arduo; perchè la passione, che nasce da un male facile a declinarsi, è piutttosto viltà. Dissi che un tal male deve essere imminente, perchè i mali remoti non si temono: e di fatto poco temono i Cristiani la morte, perchè se la figurano lontana. Dissi che un tal male deve potersi in qualche modo schivare, benchè con difficoltà: perchè non essendovi scampo, in vece del timore nasce la malinconia, e la tristezza, che riguarda il male presente insuperabile; come vediamo accadere nei condannati alla morte, che non temono, ma si contristano ne' loro cuori. L'ira finalmente è un moto ardente dell'appetito, che tende alla vendetta de' torti ricevuti, e però la mira come suo oggetto. S. Tommaso (1. 2. *q.* 46. *art.* 8.) appoggiato all'autorità di S. Giovanni Damasceno e di S. Gregorio Nisseno la divide in tre altre passioni subalterne, cioè in *Fiele*, in *Mania*, ed in *Furore*. Il Fiele è una fiamma, che in un subito si accende: ma presto si estingue. La Mania è una fiamma più lunga, e più durevole, che dal rimanere prende il nome. Il Furore è un fuoco, che non si quieta mai, finchè non giunga alla bramata vendetta. I motivi di tali passioni sono difettuosi; ma solo quelli, che non sono regolati o dal lume della retta ragione, o dalla luce della fede; e che o dall'uno, o dall'altra non sono indirizzati a qualche fine onesto, e ridotti ad una giusta mediocrità.

41. Caviamo dal già detto due conseguenze utilissime ai Direttori per il buon governo dell'anime. La prima, che tutta la riforma dell'uomo ha da prendere l'origine dalla riforma della fantasia, o per dir meglio dell'estimativa, o cogitativa, con cui egli giudica ciò che gli conviene, o gli disconviene, e forma una giusta idea delle cose. La ragione a mio credere è evidentissima, perchè tutta la rovina spirituale dell'uomo, come ognuno sa, proviene dalle passioni scorrette, da cui si lascia trasportare oltre i confini dell'onesto, del giusto, del retto, e del doveroso. Dall'altra parte tutti i moti sregolati delle nostre passioni nascono dall'immaginativa, e sua estimativa, che rappresenta all'appetito le cose terrene, non quali sono, secondo il dettame della ragione, e della fede, ma secondo una certa loro falsa apparenza; onde questo si accende in affetti viziosi, o imperfetti, e con la sua forza si tira dietro la volontà a farsi rea di simili atti peccaminosi. Nè questo discorso può in modo alcuno recarsi in dubbio; mentre non può l'appetito muoversi coi suoi atti, se dalle rappresentazioni dell'immaginativa non ne riceve l'impulso, come ho di sopra mostrato. Qui è dove si fonda quella necessità che tutti i Dottori Ascetici riconoscono in noi della meditazione, e lezione de' Libri santi, per giungere al miglioramento de' nostri costumi, ed alla perfezione del nostro stato: perchè ponderando noi spesso, e leggendo le verità di nostra fede, viene la nostra fantasia a correggersi nelle sue idee, ed a formare un giudizio retto delle cose terrene, e dell'uso che deve farsi di esse: e conseguentemente viene a riformarsi l'appetito, mentre vedendosi proporre le cose sotto diverso aspetto non più si move circa gli oggetti vani, come si moveva prima: o si move (come suol accadere nel progresso del tempo) con affetti contrarj. Affinchè si comprenda questa verità, pongo l'esempio di un uomo, che sia invaghito della gloria mondana, e se la

la vada procacciando a costo di gran fatiche. L'errore di questo infelice nasce dalla sua fantasia, ed estimativa scorretta, che giudica stortamente dell'onore terreno: lo apprende come un gran bene molto conveniente, e decoroso, e lo propone all'appetito come cosa splendida, e luminosa. Quindi proviene, che l'appetito se ne invoglia, se ne innamora, lo brama, lo cerca, e induce la volontà a procacciarlo a' prezzo di sudori, e talvolta anche di sangue. Ma se quest' uomo cominci a riflettere seriamente avanti a Dio, che questa gloria è breve, perchè si dilegua in un baleno; è vana, perchè nulla aggiunge al soggetto che la riceve; è vile a paragone della gloria immortale, che ci è apparecchiata nel Cielo; è indebita, perchè a Dio solo come prima cagione si deve la gloria d' ogni nostra azione; è dannosa al corpo, ed allo spirito per le molte colpe, di cui è cagione, e per le molte inquietudini, di cui è feconda: certo è, che se Iddio nel tempo stesso gli dà lume ad intendere tali verità, correggerà la sua fantasia, e formerà della gloria idee molto diverse, come di un bene meschino, di un bene vile, di un bene spregevole, di un bene in somma, che non merita nome di bene. Quindi poi per una certa naturale connessione l'appetito sensitivo verrà a perderne ogni amore, ed a mirarlo ancora con positivo dispregio. Ciò che ho detto dell'attacco all'onor vano, si dica di ogni altro vizio, che nello stesso modo potrà facilmente estirparsi, emendando le immagini della nostra mente con le massime della nostra fede.

42. La seconda conseguenza che volevo inferire, è questa, che il miglior modo di smorzare i moti delle nostre passioni, o questi siano svegliati dalla natura, o eccitati dal Demonio con le sue suggestioni, di ordinario si è divertire altrove il pensiere: perchè svanita l'immagine di quegli oggetti, verso cui l'appetito era sì acceso in qualche affetto peccaminoso, subito la passione rimane estinta, non essendo altro in sostanza le nostre passioni, che impressioni, le quali fa la fantasia nell'appetito sensitivo con i suoi fantasmi. Il modo poi più perfetto di divertirsi da tali pensieri, è il ricorrere a Dio con le preghiere, e nascondersi subito in lui con qualche santa considerazione, e divoto affetto: così quei pensier buoni occupando la fantasia, la purgano dalle immagini prave, e mettono in calma i moti appassionati dell'appetito sensitivo. Ma se la persona non essendo avvezza ad innalzarsi a Dio con i suoi pensieri, non sapesse in tali congiunture fissarli in lui, faccia almeno qualche atto di resistenza alla sua passione, e poi si diverta ad altri oggetti indifferenti, dispregiando intanto i delirj della sua fantasia; il che sarà molto opportuno specialmente in certe tentazioni, che sono più moleste che pericolose, quali sogliono accadere a quelli che sono tentati di bestemmie, d'infedeltà, d'empietà, e di altri simili eccessi, a cui la volontà è molto lontana dall'aderirvi.

CAPO IV.

Si spiega il modo con cui si formano nell' uomo gli atti spirituali.

43. Anche le bestie hanno come noi il senso comune, l'immaginativa, la fantasia; hanno l'appetito sensitivo, e le passioni, che obbediscono alle forti impressioni delle loro immaginazioni. Ciocchè ci distingue da' bruti nell' operare, sono gli atti spirituali, che procedono dall'intelletto, dalla memoria, e dalla volontà, potenze di un'anima ragionevole nobilissima, che dando a noi l'essere di uomini, rende umani gli atti nostri. E qui conviene supporre, che creando Iddio l'anime nostre, non dona loro, come donò agli Angeli nell' istante della loro creazione, la specie di quelle cose, la cui notizia è conveniente al nostro essere: perchè le nostre anime hanno modo di procacciarsele (il che non potevano fare quei puri spiriti) per mezzo de' sensi corporei. E però entrano le anime nostre ne' corpi, come tavole rase, e levigate, in cui non è impresso alcun carattere.

44 Ma se brama di sapere il lettore, come l'anima unita al corpo acquisti le specie necessarie per l'intelligenza delle cose, (si parla delle specie impresse di sopra già dichiarate, non meno necessarie alle potenze spirituali, che alle sensitive per conoscere gli oggetti) gliene darò un piccolo cenno, messe però in disparte le questioni, e sottigliezze delle scuole, e persone la sola sostanza. In primo

mo luogo non possono gli oggetti esteriori somministrare all' intelletto una tale specie, sì perchè non è esso da sè capace di riceverle; sì perchè essendo quelli grossolani, e corporei, non possono produrre una qualità spirituale, qual conviene che sia la specie con cui opera l' intelletto, che è puro spirito. In oltre neppure può l' immaginativa per mezzo de' suoi fantasmi ingerire immediatamente specie sì nobile, per l' istessa cagione, ch' essendo essa materiale non può partorire da sè sola una specie spirituale proporzionata all' attività di sì illustre potenza. Sicchè non vi rimane altro modo per aver questa specie, se non che l' intelletto se la produca da sè. Ma perchè non può da sè solo acquistarsi la specie di un oggetto statogli fin allora affatto ignoto, si serve del fantasma, e quasi lo chiama in ajuto, illustrandolo con la sua luce intellettuale. Allora il fantasma nobilitato, innalzato, e corroborato per quella illuminazione, o per dir meglio, per la congiunzione, e consorzio con una potenza sì nobile, diviene abile a produrre insieme con l' intelletto agente la specie del proprio oggetto nell' intelletto, che chiamano paziente, o possibile, ed in realtà ve la produce. Se poi questi due intelletti siano due potenze, oppure una potenza sola, poco rileva al nostro intento; la verità è, che l' intelletto, ricevuta questa specie intelligibile, ha quanto gli basta per produrre la cognizione spirituale di quell' oggetto, che dal fantasma era rappresentato, e la produce di fatto. Ma si avverta, che queste cognizioni non sono poi un' immagine grossa, e quasi pittoresca delle cose che rappresentano, quali sogliono essere i fantasmi, da cui elle prendono l' origine; ma sono immagini più purgate, più pure, e più astratte dalla materia, consistenti in certe notizie, ed intelligenze spirituali semplici de' loro oggetti. Ma perchè svanite che siano le predette cognizioni, non se ne perdano le specie, ma restino; Iddio ha provveduto l' anima di un' altra potenza, che le custodisca, e a quando a quando le risvegli; onde torni l' intelletto a conoscere quelle cose, che furono un' altra volta conosciute; e questa si chiama *memoria*.

45. Si noti diligentemente, che finchè il nostro intelletto è unito al corpo, le sue cognizioni benchè spirituali (se però si formino naturalmente, e in modo ordinario) vanno sempre congiunte con qualche fantasma; e a questo volle alludere Aristotele (*de Anima Lib. III. cap. 8. Tex. 39.*) allorchè disse: *Qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur*. La ragione si è, perchè o precede all' opera dell' intelletto il fantasma, e allora questo per una certa naturale connessione sveglia la cognizione; o precede la cognizione in virtù delle specie intelligibili di già acquistate, e allora per una certa compagnia, e naturale concomitanza si desta qualche fantasma. Dissi, che questo accade, se l' intelletto operi naturalmente, o in modo ordinario: perchè in certe, o molto ordinarie contemplazioni, in cui infonde Iddio una nuova specie, o un' altra luce, può non aver luogo l' immaginazione. Ma di questo ragioneremo altrove.

46. La seconda potenza della nostr' anima è la volontà, ed è potenza appetitiva, che ha per oggetto il bene, e il male, o questo sia onesto, o sia utile, o sia dilettevole. Questa è potenza cieca, ma libera. Essendo cieca non può muoversi coi suoi affetti, se non precede qualche cognizione, che le mostri l' oggetto: nè deve in modo alcuno ammettersi ciò che altri dicono, che in certi gradi di contemplazione la volontà ama senza conoscere: perchè è troppo manifesto al lume della natura, ed è troppo ricevuto nelle scuole quell' assioma, *Nihil volitum quin præcognitum*. L' esperienze di tali contemplativi possono facilmente, e devono necessariamente spiegarsi, dicendo che in alcune straordinarie contemplazioni la cognizione è sì spirituale e delicata, che difficilmente è discernibile all' intelletto stesso che la produce: perchè l' atto diretto in tali contemplazioni è sì altamente fisso nel suo oggetto, che non dà campo all' intelletto di formar l' altro riflesso per discernere il diretto; onde avviene, che l' anima conosce senza punto avvedersi di conoscere. Vero è, che può la volontà amar più, o amar meno di quel che si conosce. Essendo la volontà libera, può muoversi verso l' oggetto rappresentatole con quegli atti, e con quegli affetti, che vuole; purchè però la cognizione che precede, sia indifferente, cioè non sia tale, che la rapisca irresistibilmente ad abbracciare, o rifiutare l' oggetto; e purchè ancora non sia sì

repentina, che tolga il tempo debito a deliberare. Questa potenza in noi la fa da regina: mentre comanda dispoticamente a tutte le potenze inferiori. Solo l'immaginativa, e l'appetito sensitivo confederate dopo il peccato di Adamo hanno scosso il giogo, e ad onta de' suoi comandi capricciosamente si muovono, quella con le sue idee, questo con le sue passioni verso de' proprj oggetti. Ha ella però molti modi per raffrenarle, e per renderle soggette a' suoi voleri.

47. Raccolgo in un esempio tutte le precedenti dottrine, onde si vegga in un tratto tutta la simmetria degli atti umani. Si presenti agli occhi nostri improvvisamente un oggetto. Questo trasmette tosto alle pupille le specie, dipendentemente da cui forma l'occhio la sua visione. Manda l'occhio la specie al senso comune: e questo immantinente ne produce l'immagine, ed il fantasma, il quale move subito l'appetito sensitivo a qualche affetto, o passione, secondo che l'oggetto gli viene rappresentato giovevole, o pernicioso. S'approssima all'intelletto il fantasma, e illuminandolo produce con esso lui la specie intelligibile, la quale poi partorisce unitamente con lo stesso intelletto la cognizione. Rimane nella memoria la specie di tal cognizione, quasi semenza per la formazione di un simil atto. E intanto la volontà delibera se ha da aderire ai movimenti dell'appetito, o se ha a resistere: se ha da amare, o se ha da odiare: se ha a volere, oppure ha da rigettare un tale oggetto, e cose simili.

CAPO V.

Si dichiara donde derivi negli atti nostri umani la soprannaturalità, ed il merito.

48. Tutto ciò che abbiamo detto degli atti umani nel precedente Capo, non è bastevole, non dico a formare un atto di mistica unione (il che è l'oggetto principale della scienza Mistica) ma neppure a produrre un atto di contemplazione soprannaturale il più basso che dar si possa: perchè sebbene può la nostra natura conoscere Iddio, e dipendentemente da ciò che le mostrano al di fuori le cose create, e al di dentro le detta il lume della ragione, può anche formare qualche speculazione delle sue grandezze: tutte queste cognizioni però sono di bassa lega, perchè sono naturali, nè punto s'innalzano sopra la sfera delle cose terrene. Le contemplazioni soprannaturali sono atti sì nobili, che superano tutte le forze della natura; perchè appartengono all'ordine sublimissimo della grazia divina, e della gloria celeste, a cui non può sollevarci la natura con tutti i suoi sforzi, ma solo può introdurci per favore la grazia: anzi se le contemplazioni siano in quella specie di atti, che diconsi *infusi*, hanno in questo istesso ordine soprannaturale un particolare innalzamento, che gli rende specialmente conspicui. Ma io molto bene mi avvedo, che non potrò mostrare l'origine di questa soprannaturalità, di questo merito, e di questa elevazione, che risplende nella soprannaturale contemplazione, se prima non do qualche notizia della grazia, che è appunto la nobile cagione, d'onde in lei si derivano queste illustri prerogative. Il tutto eseguirò con brevità, e con ispeditezza, sol quanto basti al fine che ci siamo prefisso.

49. Gli atti soprannaturali, e meritorj sono opere tanto eccelse, che per effettuarle non basta una sola grazia; ma bisogna che Iddio con più grazie concorra a contribuir loro quell'eccellenza, con cui sovrastano alla turba di tutti gli altri atti. Bisogna che Iddio infonda nell'anima la grazia santificante, con cui le dia un nuovo essere: bisogna che le doni tutti gli abiti delle virtù infuse, con cui possa connaturalmente produrre gli atti di tali virtù: bisogna che l'assista con varie grazie attuali, per cui divenga compitamente disposta per mandare alla luce atti sì illustri. Acciocchè dunque s'intenda donde prendano gli atti di contemplazione soprannaturali, e meritorj la loro prima origine, è necessario che di ciascuna di dette grazie ne dia brevemente un cenno.

50. La grazia santificante è un dono sì eminente, che nè in terra, nè in cielo v'è un altro simile, che lo pareggi. Conciossiacosachè è una qualità divina, che Iddio infonde, ed unisce alla sostanza dell'anima, per mezzo di cui la fa partecipare della sua istessa natura, le dona una nuova vita, e un nuo-

vo

vo essere divino: sicchè si può dire con tutta verità, ch'ella divenga un altro Dio, non per essenza, che di ciò non è capace, ma per partecipazione, come dice il Principe degli Apostoli S. Pietro (2. Petri 1. 4.) *Maxima, & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*. Poichè se è vero, com'è verissimo, ciò che dice l'Appostolo delle Genti (*ad Rom. cap.* 8. 15.) che questa grazia è una vera filiazione di Dio: *Non accepistis spiritum servitutis, iterum in timore; sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, (Pater:) ipse enim Spiritus testimonium præbet spiritui nostro, quod sumus filii Dei*: convien dire, che dandoci la grazia l'esser di figli di Dio, ci doni anche la natura del nostro divino Padre, e un vero diritto all'eredità del suo celeste regno, come dice S. Tommaso. Quindi siegue, che essendo la grazia una qualità tanto divina, solleva l'uomo a sì alta dignità, che lo rende oggetto meritevole dell'amore di Dio, anzi fonda una vera amicizia tra l'uomo, e Dio, per cui Iddio è costretto ad amarlo. Il che è appunto quello, a cui vuole alludere il Redentore, allorchè disse (*Joan. cap.* 14. 23.) *Si quis diligit me, mandata mea servabit, & Pater meus diligit eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*. Ebbi io dunque ragione di dire, che non vi è nè in terra, nè in cielo dono pari a questo: poichè, o la grazia giustificante si pone a confronto di tutte le cose create, che compongono la gran macchina dell'universo, e allora essa sola, come dice l'Angelico, è più pregievole di tutte loro insieme. (1. 2. *quæst.* 113. *art.* 9.) *Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus, quod fit: & secundum hoc majus est justificatio impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam creatio cæli, & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis*. E ne arreca in conferma l'autorità di S. Agostino, proseguendo a dire: *Et ideo Augustinus cum dixisset, quod majus est quod ex impio fiat justus, quam creare cælum, & terram, subjungit: Cælum enim, & terra transibit; prædestinatorum autem salus, & justificatio permanebit*. O si paragoni la grazia al lume della gloria, ed alla visione di Dio, che ci ha da rendere perpetuamente beati; ed anche in questo confronto, come dimostra il Padre Suarez, la grazia è degna di maggiore stima, perchè è la radice, donde pullula quella eterna felicità, ed è la sorgente di quella immensa gioja, che inonda il cuore de' Beati: (*Joann. cap.* 4. 14.) *Fons aquæ salientis in vitam æternam*. Onde conclude il Dottore esimio (*Tom.* 3. *de Grat. lib.* 7. *cap.* 25. & *alibi*.) *Majus opus censeo opus justificationis quam glorificationis, propter rationes superius adductas*.

51. Stabilito dunque, che con la grazia santificante ci dà un nuovo essere, per cui siamo rigenerati ad una vita divina, già siegue che con essa ci si debbano anche dare gli abiti infusi delle virtù teologali, ed anche gli abiti di tutte le altre virtù morali: perchè è molto conveniente, che questa natura soprannaturale, che ci si dona, sia fornita di tali facoltà, con cui possa in modo connaturale esercitarsi negli atti proporzionati alla nobiltà del suo essere. Ma qui bisogna avvertire, che per abiti infusi non intendiamo quegli abiti, che da noi si acquistano con le nostre industrie, tornando a ripetere frequentemente gli stessi atti, e consistono in una certa facilità, che rimane nella potenza a rinnovare quei medesimi atti, da' quali ella fu prodotta. Questi sono abiti di bassa lega. Gli abiti infusi, di cui ragioniamo, sono potenze, che s' infondono nell'anima con la grazia giustificante, acciocchè ella possa per mezzo di esse connaturalmente produrre gli atti teologici di fede, di speranza, e di carità, e ancora gli atti morali soprannaturali di prudenza, di giustizia di temperanza, di fortezza, di religione, di umiltà, di obbedienza, e molti altri simili. Siccome Iddio producendo, in quanto è autore della natura, qualche sostanza, la provvede di tutte quelle facoltà che le sono necessarie per operare gli atti, che sono conformi a tal natura; creando v. g. l'uomo (come abbiamo veduto nel capo precedente) lo ha dotato di sensi interiori, ed esteriori, con cui possa praticare gli atti sensibili, e l'ha arricchito di potenze spirituali, con cui possa esercitarsi in atti più nobili,

-li, e di lui più proprj, quali sono gli atti ragionevoli: così dando a noi Iddio, in quanto è autore della grazia, un essere divino per mezzo della grazia santificante, deve anche darci la potenza, con cui operiamo gli atti soprannaturali, e divini di tutte le virtù, sì proprj di un essere sì nobile. Or queste potenze appunto sono gli abiti infusi, di cui parliamo. Questi sono tutti distinti dalla grazia, inclusovi con molta probabilità anche l'abito della carità: s'infondono con l'istessa grazia, e perduta questa si perdono anch'essi, eccettuati i soli abiti della fede, e della speranza, che non periscono, senonchè con atti contrarj a tali virtù. Nè giova qui il dire essere disutili i predetti abiti, mentre senza essi possono prodursi gli atti soprannaturali col solo ajuto di qualche grazia attuale: poichè questo salva bensì la sostanza degli atti soprannaturali, ma non già la connaturalezza, la quale in quest'appunto consiste, che tali atti nascano da potenze stabilmente radicate nella grazia santificante, come sue proprietà. Onde l'Appostolo parlando delle virtù teologali dice: (1. *ad Corinth.* 13. 13.) *Nunc autem manent tria hæc, Fides, Spes, & Caritas*. Queste parole esprimono un principio stabile, e permanente di Fede, di Speranza, e di Carità, quali sono appunto gli abiti infusi.

52. Dall'essere gli abiti infusi mere potenze operative e proprietà della grazia giustificante nel modo detto, non siegue già, che non debbano tali abiti recare alla nostra volontà alcuna facilità in operare gli atti delle virtù soprannaturali. Siegue solo, che questa facilità non deve essere tale, e tanta, quale è quella, che lasciano gli abiti delle virtù industriosamente da noi acquistati, rispetto agli atti loro. Per intelligenza di questo convien distinguere due diverse facilità, che possono apportarsi da un abito alla potenza, in cui risiede. Una facilità è intima alla potenza, l'altra è affatto estranea. Questa seconda consiste nella remozione degli abiti opposti, e nel raffrenamento delle passioni contrarie: perchè tolti gli abiti imperfetti, e frenate le passioni, con facilità si esercitano gli atti delle virtù, come ognun vede. Questa facilità si arreca sempre dagli abiti acquistati, perchè non puossi da noi acquistare a cagione d'esempio l'abito della temperanza nell'uso de' cibi, se prima non abbiamo distrutto l'abito dell'intemperanza, e non abbiamo abbattuta in parte almeno la passione della gola a lei contraria. Una tale facilità però non si partorisce nell'anima dagli abiti infusi, perchè questi non si oppongono di loro natura ai vizj, ed alle passioni; e quanto è da sè, non le distruggono. L'altra facilità consiste in questo, che l'abito renda compita, e perfetta la potenza, in cui si riceve, e conseguentemente la faccia abile, disposta, ed anche inclinata ad operare virtuosamente: e questa facilità ridonda nelle nostre potenze dagli abiti, non solo acquistati, ma infusi, come potrà facilmente intendere chiunque consideri la loro essenza. Non si maravigli dunque il Direttore, vedendo che i peccatori, dopo aver ricevuta la grazia, e con la grazia gli abiti infusi delle virtù teologiche, e morali, provino l'istesse difficoltà, e ripugnanze; che prima esperimentavano nell'esercizio delle virtù; sapendo che questi abiti non sono tali, che entrando nell'anima annientino tosto tutti i vizj, abbattano subito tutti gli appetiti, e introducano quella facilità al bene, che consiste nella rimozione degli ostacoli. Una tal facilità deve conseguirsi con fatica, e con istento, e come suol dirsi, a forza di braccia.

53 Ma per operare i predetti atti soprannaturali, e meritorj di vita eterna, neppur basta che la grazia santificante vada accompagnata da abiti infusi, e da potenze illustri; si richiede di più l'eccitazione di qualche grazia attuale. La grazia attuale consiste in certi lumi soprannaturali, con cui illustra Dio il nostro intelletto, ed in certe interne affezioni, con cui move la nostra volontà. Con questi egli ci previene, ci accompagna, e ci siegue in ogni atto santo, che noi facciamo. Ci previene, eccitandoci al bene; ci accompagna, acciocchè acconsentiamo al bene; ci siegue, acciocchè lo conduciamo a perfezione: e però si chiama da' Teologi una tal grazia *preveniente*, *concomitante*, *e susseguente*. La grazia preveniente si fa in noi senza noi; la grazia concomitante include il nostro consenso; e la grazia susseguente abbraccia la continuazione degli atti, e il compimento dell'opera. Così appunto la spiega S. Bernar-

do

do (*de Grat. & lib. arb. verſ. finem.*) *Si ergo Deum tria hæc* (*hoc eſt, bonum cogitare, velle, & perficere*) *operatur in nobis; primum profectò ſine nobis, ſecundum nobiſcum, tertium per nos facit. Si quidem immittendo bonam cogitationem, nos prævenit; immutando etiam malam voluntatem, ſibi per conſenſum jungit; miniſtrando & conſenſui facultatem, foris per apertum opus noſtrum internus opifex innoteſcit. Sane ipſi nos prævenire nequaquam poſſumus. Qui autem neminem bonum invenit, neminem ſalvat, quem non prævenit. A Deo ergo ſine dubio noſtræ fit ſalutis exordium, nec per nos utique, nec nobiſcum. Verum conſenſus, & opus, etſi non ex nobis, non jam tamen ſine nobis.* Queſta grazia è in noi paſſaggiera, perchè ottenuto ch' ella abbia il ſuo intento, parte da noi; a diſtinzione della grazia ſantificante, e de' ſuoi abiti infuſi, che dimorano ſtabilmente in noi; quella unita alla ſoſtanza della noſtr' anima, queſti alle di lei potenze: nè da noi quella, e queſti partono, quando noi non operiamo gli atti virtuoſi, o perchè ne ſiamo incapaci, come accade ai bambini dopo ricevuto il Batteſimo, o perchè ne ſiamo impediti, come avviene agli adulti, quando ſono occupati dal ſonno; o perchè ne ſiamo dimentichi, come ſuccede a noi tutti, quando ſiamo divertiti in penſieri, in affetti, ed in opere indifferenti; e perciò la grazia ſantificante ſi chiama anche abituale per la ſtabile permanenza, che fa nelle noſtre anime. Poſto queſto, dico, che per operare atti ſoprannaturali, e meritorj, ci ſono neceſſarj gli ajuti della predetta grazia attuale, che ci illumini, che ci deſti, e che ci ſpinga al bene. Perchè ſebbene la grazia ſantificante c' innalza ad un eſſere divino, e i ſuoi abiti ci danno la facoltà di operare conforme ad un tal eſſere ſublimiſſimo, riſiedono però queſti in noi a modo di qualità morte, che hanno biſogno di eccitamento, acciocchè vengano all' atto di operare ſoprannaturalmente. A queſto volle alludere il Concilio Tridentino, allorchè diſſe (*Seſſ. 6. cap. 16.*) *Cum enim ille ipſe Chriſtus Jeſus tamquam caput in membra, & tamquam vitis in palmites in ipſos juſtificatos jugiter virtutem infundat, quæ virtus bona eorum opera ſemper antecedit, & comitatur, & ſubſequitur, & ſine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria eſſe poſſent; nihil pſis juſtificatis amplius deeſſe credendum eſt quominus &c.* Dice il Concilio, che le noſtre opere non poſſono eſſere a Dio grate, e meritorie, ſe non naſcono da quella grazia, che previene, accompagna, e ſiegue le noſtre azioni; ch'è appunto la grazia attuale, di cui ragioniamo. Chi brama altre autorità, potrà cercarle in quegli autori, che trattano di propoſito di tali materie.

54. Mentre indi intanto due coſe concludo. La prima, che tutti gli atti, che ſono prodotti dipendentemente dalla grazia attuale, e dagli abiti infuſi di chi poſſiede la grazia ſantificante, ſono ſoprannaturali, e devono neceſſariamente partecipare della loro nobil natura. Secondo, che, tali atti ſono meritorj della gloria beata con merito che i Teologi chiamano *de condigno*, a cui di giuſtizia è dovuta l' eterna beatitudine. Eccone la ragione. L' eſſere un' opera, che per giuſtizia le ſi debba la vita eterna, ſecondo il parere de' Teologi conſiſte in queſto, che ſia atto libero, e ſoprannaturale, prodotto da chi viaggiando verſo la patria beata, poſſiede in tempo del ſuo pellegrinaggio la grazia ſantificante; ſuppoſto però, che Iddio abbia accettato tali atti con promeſſa di dargliene per guiderdone la vita ſempiterna. Or tutto queſto accade nel caſo noſtro, come ciaſcuno rifletendo al già detto potrà vedere. Solo voglio fermarmi a fare una breve rifleſſione ſu quella importantiſſima circoſtanza, dalla cui mancanza proviene che manchi bene ſpeſſo all'opere de' fedeli il merito, benchè per altro ſiano per sè ſteſſe buone, e virtuoſe; ed è, non eſſere elleno fatte in grazia. Acciocchè un atto ſia proporzionato a quella immenſa felicità, che ci ſta preparata nel Cielo, non baſta che ſia libero, che ſia buono, ed anche che ſia ſoprannaturale (giacchè un atto di fede fatto in peccato mortale è pur troppo ſoprannaturale per il principio da cui deriva, e per il fine da cui ſi muove, eppure per la mancanza della grazia non è di alcun merito per l' altra vita;) ma è neceſſario che ſia prodotto da una perſona già innalzata per mezzo della grazia ſantificante alla figliuolanza di Dio, e ſublimata già ad un eſſere divino: perchè dall'eccellenza di tal perſona ridonda nell' atto quella dignità, che lo rende proporzionato alla gloria; e ch'è a Dio di moti-

tivo di promettergli per guiderdone un regno eterno, come accadeva nell' operazioni di Gesù Cristo, che quantunque non fossero infinite in sè stesse, pur prendevano un infinito valore dall' infinita eccellenza della di lui persona, da cui erano prodotte. E questo volle significare l' Appostolo con quelle parole (1. *Cor.* 13. 3.) *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Se distribuirò ai poveri tutte le mie facoltà, e darò il mio corpo ad esser consumato da fiamme divoratrici, e non avrò l' abito della carità, che va connesso colla grazia santificante, nulla mi giova: perchè tutte queste eroiche operazioni spogliate della carità, e della grazia, nulla mi servirebbero per l' acquisto di quella gloria, a cui anelo con tutto l' ardore delle mie brame.

55. Veniamo ora al nostro proposito. Dal detto fin qui comprenderà finalmente il Lettore, che le contemplazioni, di cui parleremo in tutta l' opera, sono soprannaturali, e meritorie, perchè consistono in atti di viva fede, e di fervida carità provenienti dagli abiti infusi, dagli ajuti speciali di Dio, e condignificati dalla grazia santificante, senza la quale non si dà vera contemplazione. Si consideri un' anima tutta fissa in Dio con un semplice sguardo della sua mente, e tutta accesa in un santo amore, ch' è quanto dire posta in vera contemplazione. Ella altro non fa, che credere con molta penetrazione, e vivezza ciò che di Dio, o di qualche sua perfezione c' insegna la santa fede, ed amarlo con pari ardore. Sicchè si trova in quell' atto contemplativo tutto ciò, che si richiede alla soprannaturalità, e al merito delle nostre operazioni.

56. Ma sebbene nulla manchi di tutto ciò che abbiamo detto alla divina contemplazione, non però basta: perchè gli atti contemplativi hanno una speciale elevazione, ed un modo di tendere straordinario, che non si trova negli altri atti santi, e meritorj. Perciò oltre il concorso degli abiti infusi, comune a tutti gli atti delle virtù soprannaturali, richiedono l' infuso dei doni dello Spirito Santo, che li sollevi all' essere di contemplativi. Ond' è necessario premettere una breve notizia di tali doni.

CAPO VI.

Si spiega in genere cosa siano i Doni dello Spirito Santo, e il loro officio.

57. Insieme con la grazia santificante sempre dallo Spirito Santo s' infondono nell' anima i proprj doni. „ Questi sono certi abiti, che rendono l' anima facile, e pronta a lasciarsi movere dallo Spirito Santo qualunque volta la voglia movere con ispeciale istinto. " Così dice S. Tommaso. (1. 2. *quæst.* 68. *art.* 3.) *Dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc, quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti .... Unde dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto.* Con l' Angelico combina il Serafico Dottore, il quale medesimamente afferma, che i predetti doni sono abiti infusi, per cui lo Spirito Santo ci rende abili, e disposti a seguire i suoi celesti impulsi. (*de donis Spiritus Sancti in commun. cap.* 2.) *Dona ista videntur esse habitus quidam gratuiti, vel gradus quidam a Spiritu Sancto mentibus humanis infusi, quibus disponantur, ut habiles fiant, & dispositi ad sequendum instinctum Spiritus Sancti.*

58. Ma per procedere con chiarezza, distinguiamo nei doni dello Spirito Santo l' abito dall' atto, cioè il dono abituale dal dono attuale. Il dono in atto sono quei particolari lumi, e quelle ispirazioni, con cui lo Spirito divino internamente ci muove a certe operazioni nobili, che eccedono il modo umano. Convien supporre, che gli atti delle virtù che noi esercitiamo, alle volte non eccedono il modo ordinario con cui si praticano dal comune dei giusti, e allora appartengono agli abiti delle virtù infuse, di cui abbiamo ragionato nel precedente Capitolo. Altre volte sono eccellenti, hanno dell' eroico, e un non so che del divino: e allora per effettuarli si richiede un particolar impulso dello Spirito consolatore. Così insegnano ambedue i SS. Dottori. Il primo (*quæst. citat. art.* 2.) parlando di questi eccelsi doni, dice, che *hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sint actus virtutum*: ed il secondo dice, (*loco citat. cap.* 3.) che *ramificatur gratia in habitus, vel gradus septem donorum Spiritus* San-

Sancti, qui vires animæ disponunt ad hoc, quod bene, & prompte subdantur motionibus Spiritus Sancti, qui in eis donatur, & quasi insuper humano modo operatur; quod tamen perfecte fieri non potest, nisi per dona ista vires mentis sanentur, & reparentur. Or queste interne mozioni indirizzate ad atti straordinarj, e sovrumani, sono i doni dello Spirito Santo in atto, o vogliamo dire il dono attuale del divino Spirito. L'abito poi del dono è una qualità spirituale, che s' infonde in noi insieme con la grazia, ed ha di proprio rendere le nostre potenze inclinate, facili, e disposte ad obbedire allo Spirito Santo, qualunque volta con particolare istinto, e ispirazioni ci mova ai detti atti, come potrà bene intendere chiunque attentamente consideri i sopraccitati testi. Si chiama abito: perchè sebbene non sempre lo Spirito Santo con ispeciali movimenti ci sveglia ad opere singolari, sempre però risiede in noi quella qualità infusa, che ci fa pronti ad aderire ai di lui impulsi, qualora gl' imprima in noi.

59. Dice S. Tommaso (*quæst. citat. artic. 2.*) che questi doni ci sono necessarj per acquistare l'eterna salute; il che deve intendersi per ottenerla con perfezione, giacchè per ottenere la salute, in qualunque modo ella sortisca, non sembrano necessarj atti sì illustri; eccettuato però il caso, in cui non possa la persona mantenersi in grazia, senza praticare qualche atto eroico di virtù. E. G. in caso, che potendo fare la vendetta di qualche gravissimo oltraggio, le convenga raffrenare lo sdegno, e perdonarlo: come accadde a S. Giovanni Gualberto, che potendo uccidere l'uccisore del suo fratello gli perdonò in ossequio di Gesù appassionato: oppure in caso che bisogni o perder la vita, o rinegar la Fede, come succedeva ai Martiri in mezzo alle persecuzioni dei tiranni. In tali casi, siccome per mantenersi fedele a Dio è necessario esercitare con eroicità la virtù, così è necessario alla salute, che la persona posta in tali cimenti sia potentemente ajutata dai doni del divino Spirito.

60. Veniamo ora a noi. Per gli atti della contemplazione soprannaturale, e meritoria, non basta la grazia santificante, e gli abiti infusi; ma si richiede di più (massime se sia di quella specie, che chiamasi *contemplazione infusa*) il concorso di qualche dono dello Spirito Santo, perchè la contemplazione ha un modo di conoscere le cose divine sovrumano, cioè elevato sopra il modo consueto di conoscere degli uomini. Porta ancora seco un ardore di carità non ordinario: perciò richiede una straordinaria illustrazione nell'intelletto, ed una special mozione nella volontà. Se poi alcuno di essi esiga qualche altro dono distinto dai doni dello Spirito Santo, lo vedremo a suo luogo.

61. E qui rimane sciolta una difficoltà, che scorrendo il lettore il presente Capitolo gli sarà sorta in mente: se tutti quelli che sono in grazia, hanno infusi con le virtù teologiche, e morali i doni dello Spirito Santo, e conseguentemente anche il dono della sapienza, e dell' intelletto; perchè non possono tutti contemplare, benchè lo desiderino, benchè lo procurino con tutte le forze del loro spirito? se in tutti s' infonde il dono della fortezza; perchè tutti non esperimentano in sè stessi un vigore bastevole per operare atti di eroica robustezza? Lo stesso dico degli altri doni. La risposta sta inclusa in ciò, che abbiamo già detto. Con la grazia santificante s' infondono dallo Spirito divino i doni abituali; ma non già gli attuali: si dona una qualità spirituale, che dispone l'intelletto, e la volontà alla contemplazione per ogni caso che Iddio voglia innalzare le dette potenze a qualche atto sublime, ma non sempre Iddio di fatto le innalza per suoi giustissimi fini. Onde siegue, che avendo ogni giusto i doni che servono alla contemplazione, non ogni giusto contempli; e possedendo il dono della fortezza, non sia straordinariamente forte nelle sue operazioni.

CAPO VII.

Si dichiarano i doni dello Spirito Santo in particolare, e i frutti, che ne risultano; incominciando dai doni che appartengono all' intelletto.

62. Sette doni riconosce nella persona di Cristo Isaia, i quali poi quasi per ereditaria successione discendono in quelli, che in virtù della grazia santificante divengono suoi veri figli. *Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sa-*

sapientiæ, & intellectus, spiritus consilii, & fortitudinis, spiritus scientiæ, & pietatis, & replebit eum spiritu timoris Domini. (*Isai.* 11. 2.) E sono sapienza, intelletto, consiglio, fortezza, scienza, pietà, e timor di Dio. Il Profeta considerando nel Redentore questi doni, incomincia dal supremo, dalla sapienza, e discende all'infimo del timore di Dio; ma noi, che come miseri pellegrini di questa terra viaggiamo verso la celeste patria, dobbiamo incominciare dall'infimo, e gradatamente ascendere, come nota bene S. Bonaventura. (*de Don. Spir. S. in commun. cap.* 6.) *Sed nos, inquit Gregorius, qui a terrenis ad cælestia tendimus, eosdem gradus ascendendo numeramus, incipiendo ab infimo timoris Domini, usque ad donum sapidæ scientiæ.* Quattro di questi doni appartengono all'intelletto, cioè la sapienza, l'intelletto, la scienza, il consiglio; e di questi parleremo nel presente Capitolo: gli altri tre, fortezza, pietà, e timor di Dio appertengono alla volontà, e saranno la materia del seguente Capo. Ma avverto, che parlerò sempre dei doni attuali, da cui è facile dedurre quali siano i doni abituali, che dimorano in noi con stabilità, e permanenza.

63. Il dono della sapienza „ è una luce semplicissima circa le cose divine, „ per cui l'anima giudica di esse con „ gran sapere. " Così la definisce il Serafico Dottore. (*de dono Sapientiæ cap.* 1.) *Est habitus supernaturalis animæ a Spiritu Sancto infusus ad Deum cognoscendum, & saporose diligendum.* Consideriamo ogni parola della suddetta dichiarazione. Esso è una luce purissima, e però induce una sì gran certezza delle divine verità, che se mancassero tutti i segni della credibilità, e tutte le testimonianze di nostra fede, non lascierebbe l'intelletto illustrato da questo dono di crederle. Quindi l'Appostolo, che n'era pieno, si trovava sì fermo nelle verità evangeliche, che aveva predicato, che agli Angeli stessi non voleva che si prestasse credenza, se fossero scesi dal Cielo ad insegnare il contrario: *Sed licet nos, aut Angelus de cælo evangelizet vobis præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.* (*Galat.* 1. 8.) E il Patriarca S. Ignazio arricchito di questo dono confessava di sè, che se si fossero smarrite tutte le sacre Scritture, e tutti i libri de' S. Dottori; se fossero state distrutte tutte le Chiese, e diroccati tutti gli Altari; pur non avrebbe perduto la credenza alla minima verità di nostra fede per quella certezza, che glie ne aveva lasciata impressa nell'anima il dono della sapienza, da cui era stato altamente investito.

64. Arreca ancora questa luce all'anima una sì grande stima di Dio, che simile non potrebbero partorirla tutte le lingue degli uomini, anzi tutte le lingue de' Serafini, per quanto s'industriassero di magnificare le divine grandezze: perchè operando eglino al di fuori, non potrebbero ingenerare ombra di quel concetto, che Iddio le imprime al di dentro per mezzo di questo eccelso dono. Dissi che è una luce, che giudica delle divine cose a distinzione del dono dell'intelletto, il cui officio (come vedremo in breve) non è il giudicarne, ma soltanto il penetrarle con sottigliezza, e con profondità; ma il più bel pregio di questo dono si è, il giudicare di Dio con gran sapore, perchè sapienza vuol significare saporita scienza. S. Tommaso attribuisce questo sapore spirituale alla carità, che per mezzo di questo dono partorisce nell'anima i suoi più dilettevoli affetti: ma S. Bonaventura (*Itin. ætern. part.* 3. *dist.* 2.) lo spiega per mezzo di una soavità esperimentale, che contemplando l'anima Iddio col dono della sapienza, prova in lui, e nelle sue perfezioni: *Actus sapientiæ est contemplari Deum, non quocumque modo, sed cum delectatione, & cum quadam experimentali suavitate in affectu.* Sicchè l'anima gustando Iddio col palato dello spirito, sente un sapore divino il più simile che possa darsi in terra ai diletti del cielo. E qui intenderà meglio il Lettore, perchè la cognizione che nasce dalla sapienza, rechi tanta certezza, e tanta stima delle cose di Dio: perchè essendo una notizia esperimentale dell'oggetto, e più intima, e più profonda di ogni altra, si radica più altamente nello spirito. Il modo di acquistare questa divina sapienza in quanto al suo atto, dice S. Giacomo ch'è il chiederla con viva fede, e senza punto esitare nel suo cuore; e ci assicura, che domandandola in tal modo, ci sarà concessa, se però sarà a noi convenevole, e ci sarà data nel modo, che sarà più espedien-

diente alla nostra perfezione: *Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, & non improperat, & dabitur ei. Postulet autem in fide, nihil hæsitans.* (*Jacob cap.* 1. 5.) Se dunque capiterà a' piedi del Direttore qualche anima, che nelle sue contemplazioni rimanga immersa in Dio con gran quiete, e con intima soavità, onde esca poi dall' orazione con nausea de' diletti terreni, e con dispregio di sè, e con stima delle divine grandezze; dica pure che ha ricevuto il dono della sapienza, non solo in quanto all' abito, ma in quanto all' atto. Non intorbidi le sue celesti delizie; ma la lasci suggere nel seno del divino amore questo liquore di Paradiso, che le darà sicuramente gran nutrimento di spirito.

65. Il dono dell' intelletto „ è una lu-„ce divina, per cui la potenza intellet-„ tiva penetra acutamente, & profonda-„ mente con stupenda ammirazione le „ perfezioni di Dio, e gli arcani di no-„ stra fede. " Così il Serafico (*de dono Intell. cap.* 2.) *Hoc lumen supernaturale superadditum intellectui, & datum homini, vocatur donum intellectus, quod nominat quamdam excellentiam cogitationis penetrantis usque ad intimas rerum intelligendarum essentias, & veritates.* E però si distingue dal dono della sapienza, giacchè di quello è proprio il saporeggiare, ma di questo il penetrare: *Donum intellectus est proprie penetrativum, sed donum sapientiæ est proprie saporativum.* E' proprio ancora di questo dono ingenerare nell' intelletto grande ammirazione, e stupore: perchè scoprendosi in Dio per mezzo di esso nuove verità in modo nuovo, rimane la mente attonita.

66. Passa il citato Santo ad allegare la ragione, perchè Iddio ci ha provveduto di un sì eccelso dono. Le verità, dic' egli, che si contengono in Dio, e nel mistero della sua Incarnazione, ed anche le altre verità conducenti al conseguimento della nostra eterna salute, sono recondite alle nostre menti, e perchè sono di loro natura oscure, e perchè ci sono proposte nelle sacre Scritture sotto i velami delle figure, e dei simboli; onde era necessario che Iddio donasse al nostro intelletto un lume soprannaturale acuto, per cui penetrasse quei veli, disgombrasse quelle tenebre, e giungesse al discoprimento di tali verità. Or tutto ciò fa egli col dono dell' intelletto: *Spiritus Sanctus per donum intellectus facit non solum nos penetrare, & contemplari omnia velamina veritatis incarnatæ, sed & veritatis increatæ.* (*Idem de dono Intell. cap.* 4.)

67. Da tutto ciò siegue, che da un tal dono nascono nell' anime pure molte sublimi contemplazioni, e specialmente certe intelligenze delicate, e sottili, che le tengono assorte in grande stupore. Ma s' avverta però, che ciò non accade sempre in un istesso modo: poichè se con la luce intellettuale si congiunga l' amore di compiacenza, ne risulta una contemplazione quieta, e molto dilettevole: se poi con essa si unisca l' amore di desiderio, ne risultano ansie, e trafitture di amore, tanto più dolorose, quanto è più penetrante la luce del sommo bene, che si brama, nè si possiede, come vedremo a suo luogo. Ma qualunque sia l' effetto che produce, sempre riesce di gran vantaggio allo spirito. Onde devesi chiedere a Dio incessantemente, come facea il Profeta reale, il quale conoscendo quanto fosse utile alla perfezione la chiara intelligenza delle divine cose andava ripetendo a Dio: (*Psalm.* 118. *v.* 34. 73. 144.) *Da mihi intellectum, & scrutabor legem tuam; da mihi intellectum, & discam mandata tua: intellectum da mihi, & vivam.* I due doni fin qui dichiarati, servono alla contemplazione, massime se sia passiva e infusa; senza essi mai non si forma atto sì nobile.

68. Il dono della scienza „ è un lume „ infuso dallo Spirito Santo, con cui l' „ uomo forma retto giudizio di ciò che „ deve credere, e non credere, e secondo „ la cognizione delle cose credibili rego-„ la le sue operazioni circa ciò, che de-„ ve fare, o non fare. " Così insegna l' Angelico S. Tommaso (2.2.*quæst.* 9.*art.*3.) *Oportet quod donum scientiæ primo quidem, & principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit, quid fide tenere debeat. Secundario etiam se extendit ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, & eorum, quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.* Lo stesso insegna il Serafico S. Bonaventura (*de dono Scientiæ cap.* 1.) *Donum scientiæ est habitus infusus, in quo homo habet certum judicium circa credenda & agenda.*

69. Si rifletta però con S. Tommaso (*eadem quæst. art.* 2. *ad* 1.) che il dono del-

della scienza non ha immediatamente Iddio per suo oggetto, ma solo gli atti nostri umani, perchè l'offizio di questo dono è soltanto manifestare con la sua luce all'intelletto ciò che sicuramente deve credersi, o deve discredersi, e conseguentemente regolare la credenza, e la fede degli atti nostri, che certo non sono Iddio. *Dicendum, quod licet ea de quibus est fides, sint res divinæ, & æternæ; tamen ipsa fides est aliquid temporale in animo credentis: & ideo scire quod credendum est, pertinet ad donum scientiæ*. Onde vuol concludere ciò, che aveva detto immediatamente prima, cioè: *Donum scientiæ est solum circa res humanas, vel solum circa creatas*. Ma molto più ha questo dono di scienza per oggetto gli atti umani, quando passando dalla speculazione alla pratica, dirige le nostre opere secondo quelle verità divine, che conosce con sicurezza doversi credere, come è per sè stesso manifesto.

70. Questa è dunque la diversità, che passa tra i due doni sapienza ed intelletto, e il dono della scienza; che quelli sono una luce, che ci scopre le divine verità in sè stesse, e ad esse ci affeziona, e ci unisce con santo amore; ma il dono della scienza ci manifesta solo la credibilità di queste verità divine; e in questo modo stabilendone la fede nelle nostre menti, e regolandone secondo i dettami di esse le nostre operazioni, ci dispone di lontano alla contemplazione. Non v'è pertanto chi non veda, quanto sia importante questo dono: perchè uno che forma retto, e fermo giudizio di ciò che deve credersi di Dio, delle cose eterne, e delle cose terrene, e secondo questa credenza regola le proprie azioni; non può fare a meno di avere quelle a vile, quelle in gran conto, e di procedere con rettitudine, e con bontà: come dice bene il soprannominato S. Bonaventura (*ubi supra cap. 1.*) *Illi scientiæ donum habent, qui ex infusione gratiæ certum judicium habent circa credenda, & in nullo deviant a rectitudine justitiæ*.

71. Di questo dono erano pieni gli Appostoli, a cui palesò il divino Spirito con la sua luce tutto ciò che deve credersi ed operarsi per vivere santamente, ed essi poi l'insegnarono al mondo tutto. Di questo dono furono ricolmi i Santi Dottori, che illustrarono coi loro scritti le massime e gl'insegnamenti degli Appostoli. Ma furono private del dono della scienza altre persone, dotte sì, ma non sante, come un Origene, un Tertulliano, un Pelagio; mentre non ebbero lume a conoscere ciò, che doveva da loro credersi, ed operarsi: onde apostatarono dalla fede, e degenerarono da'buoni costumi. Chi dunque non vuole rimanere privo di questa celeste luce, la chieda incessantemente a Dio.

72. Il dono del consiglio „ consiste in „ una illustrazione, con cui lo Spirito „ Santo ci fa conoscere nei casi particolari ciò, che dobbiamo fare, o dobbiamo ommettere per conseguire la salute „ eterna con perfezione. " Così S. Bonaventura (*de dono Consilii cap. 1.*) *Donum consili est habitus a Deo infusus, ex quo secundum consilium Spiritus Sancti movemur ad operationes bonas, quarum non est determinata via qualiter sit agendum, eo quod non uniformiter semper faciendæ sunt*. Il dono del consiglio perfeziona la virtù della prudenza, perchè questa ci regola circa le azioni particolari, secondo il dettame della ragione; ma lo Spirito Santo per mezzo del suo dono ci dirige con lume divino di più alta sfera. In oltre non ci può la prudenza ben governare circa le cose contingenti, che possono accadere, e non accadere, o possono succedere in varj modi; perchè non giunge ella col corto lume della ragione a prevedere, e discernere tali cose, ma lo Spirito Santo, che tutto vede, può in tali cose dirigerci con la sua luce.

73. Differisce questo dono dai doni della sapienza e della scienza, benchè siano tutti tre speculativi, perchè questi due c'insegnano solo in generale ciò che si ha da operare in riguardo al fine soprannaturale, l'uno con le cognizioni alte, ed esperimentali di Dio, l'altro con la cognizione delle verità credibili; ma non discendono individualmente alle operazioni particolari. Il regolamento di queste appartiene al dono del consiglio.

74. Il dono del consiglio si comunica in grado eminente a quelle persone, che sono arrivate a quello stato di unione con Dio, che i Mistici chiamano di *matrimonio spirituale*: perciò colgono queste sempre, o quasi sempre in fare la volontà di Dio colle loro operazioni. La ragione l'arreca il S. Dottore dianzi citato,

tato. Non gode, dic' egli, la dolcezza dei consigli di Dio, nè ascolta internamente la sua voce, se non chi possiede nell' intimo del suo spirito una perfetta pace: poichè il luogo in cui abita Iddio, è luogo di pace. Dall' altra parte questa pace regna solo in quelli, in cui il senso è soggetto alla volontà, la volontà sta subordinata alla ragione, la ragione è regolata dal lume della fede: cose tutte, che in quelli si trovano con perfezione, che ha Iddio esaltati a quell'eccelso stato. *Loquetur pacem in plebem suam. Sed quare magis pacem, quam alia omnia? Respondeo, quia ubi pax non habetur, nec dulcedo divinorum consiliorum gustatur, nec vox ejus auditur, nec convivium in mente cum Deo habetur; quia in pace factus est locus ejus ... Quando enim sensibilitas nulla parte resistit voluntati, & voluntas nulla parte contradicit rationi, & ratio regulatur lumine fidei: tunc est securitas mentis, & tunc est in nobis regnum Dei. Regnum Dei est justitia, pax, & gaudium in Spiritu Sancto.* (*Idem de dono consilii cap. 5.*) Ad altre anime non tanto perfette pure si comparte, sebbene non con tanta abbondanza, questo dono per mezzo di una certa luce, e regolamento interno, con cui sono assistite nelle loro azioni: tutti però devono dimandarlo a Dio, ripetendo con l' Appostolo: *Domine, quid me vis facere?* perchè è troppo necessario per l' acquisto della cristiana perfezione: ed ecco spiegati i doni dello Spirito Santo, che appartengono all' intelletto.

CAPO VIII.

Si dichiarano in particolare i Doni dello Spirito Santo, che appartengono alla volontà.

75. ABbiamo veduto quali sono i doni, con cui illustrando lo Spirito consolatore le nostre menti, le dirige ancora. Vediamo ora quali sono i doni, con cui movendo santi affetti nelle nostre volontà, le corrobora. Nè saranno certamente disutili queste dichiarazioni, o aliene dal nostro intento: perchè sebbene la sapienza sola, e l' intelletto immediatamente influiscono come cagioni nella divina contemplazione, non lasciano anche gli altri doni di concorrervi molto, come disposizioni. Dunque tre sono i doni, che appartengono alla volontà, fortezza, pietà, e timor di Dio. Incominciamo dal primo.

76. Il dono della fortezza „ consiste in „ una mozione potente, che lo Spirito „ Santo desta nella volontà per corroborare l' irascibile, acciocchè vada incon„ tro all' arduo, quale sarebbe soffrire la „ morte; e acciocchè superi tutte le pe„ ne, e le difficoltà straordinarie, che s' „ incontrano nel servizio di Dio." *Donum fortitudinis*, dice S. Bonaventura (*de dono fortit. cap. 1.*) *est habitus existens, sicut in subjecto, in voluntate, in quantum negotiatur circa ardua, quo voluntas habilitatur ad volendum mortem sustinere pro defensione seu promotione veritatis fidei, vel morum, secundum dictamen legis æternæ, sequendo spiritus motivam inspirationem. Ex consequenti tamen per ipsum donum fortitudinis bene se habet voluntas respectu cujuslibet alterius arduæ pœnæ & melius quam per aliquam virtutem moralem.*

77. La fortezza in quanto è dono, si distingue dalla fortezza in quanto è virtù morale: perchè questa, come accenna il Santo sul fine del testo, serve per vincere le difficoltà ordinarie, che si attraversano alla fuga del male, e all' esercizio del bene: ma non si arriva ad espugnare certe difficoltà ardue, che sono troppo superiori alle forze della nostra fragile natura. Per la vittoria di queste richiedesi il dono della fortezza. Questo è quel dono che somministrava ai Martiri quel santo ardore, con cui andavano generosi ad incontrare le spade, le manaje, le fiamme, e se ne stavano intrepidi tra mille strazj, fino a stancare la crudeltà dei tiranni. Questo è il dono, che cangiava ai Santi in oggetto di desiderio i tormenti, e le pene, e in materia di giubilo i disonori, e gli obbrobrj, come accadeva agli Appostoli, che gioivano per le contumelie ricevute nei tribunali; e a S. Andrea, che tripudiava per l' allegrezza a vista della croce infame, in cui doveva essere sospeso. *Quod utique perfectius facit fortitudo*, dice il Santo Dottore (*de dono fortit. cap. 2.*) *ut donum est, ut patet per Sanctum Andream, qui toto corde gaudens desiderabat crucis pœnam.* Questo dono porge ai Contemplativi forze bastevoli, per resistere alle terribili, e straordinarie tentazioni dei demonj, alle strane persecuzioni degli uomini, ed alle pene attroci del-

delle purgazioni passive, con cui Iddio raffina i loro spiriti, per renderli degni delle sue intime comunicazioni, come vedremo a suo luogo: e però serve molto ai progressi della divina contemplazione.

78. Avverta però il Direttore di non lasciarsi ingannare dalle apparenze. Non reputi mai che abbia il dono della fortezza chi non lo mostra coll'opere. Dico questo, perchè vi sono alcuni, che considerati secondo i loro desiderj sembrano leoni di fortezza; ma posti poi al cimento compariscono timide lepri. Ardono di desiderio del martirio, bramano patimenti, croci, dispregi; ma che? Non sanno poi, come nota il citato Santo, soffrire un tenue dileggio, nè una piccola parola disgustosa per amore di Gesù Cristo: *Multi optant pro Christo mori, qui pro Christo nolunt levia verba pati.* (*Idem 4. proc. relig. cap.* 8.) Le brame di questi non sono sode, e vere, ma apparenti, e ad altro non servono che a somministrar loro fomento di vanità; mentre par loro di essere giunti già a quella cima di perfezione, verso cui si distendono con i loro debolissimi desiderj. Proccuri il Direttore, che tali persone voltino i desiderj alla tolleranza di quei travagli, ed alla vittoria di quelle ripugnanze, che loro accadono alla giornata; in questi mali fissino la mente, circa questi facciano i loro propositi, e i loro sforzi: perchè, come saggiamente dice il Santo, indarno aspira a superare cose maggiori, chi non sa vincersi nelle minori. *Minima etiam adversa patienter tolerare assuescamus: quia majora non superat, qui minora tolerare non discit.*

79. Il dono della pietà, secondo il più volte citato Dottore „ è un raggio divi„no, che illumina la mente e piega il „cuore a prestare a Dio quel culto, che „gli si conviene come a nostro Padre „amabilissimo, ed a soccorrere i prossi„mi, come immagini del nostro celeste „Padre." *Donum pietatis est dulcis radius a Sole infinitæ pietatis mentibus inspiratus, quo mens in se ipsa, & ad Deum, ut patrem colendum sursum habilitatur, & inferius ad proximum subveniendum pie inclinatur.* (*de dono pietatis c.* 1.) Vediamo in qual modo disconvenga questo dono da alcune virtù, che gli sono affini. Il culto è una protestazione, che si fa a Dio della sua eccellenza. Può farsegli questa protestà con la sommessione del cuore, e dello spirito: e allora il culto è interiore. Gli si può questo interno soggettamento significare con atti esterni corporali, con obblazioni, con sacrificj, con orazioni vocali, e con altre simili cose: e allora il culto è esteriore. Se il detto culto si esibisca a Dio, come creatore, e reggitore dell'universo, appartiene alla virtù della religione: ma se a Dio si porga come a Padre amabile, che merita ogni dimostrazione di ossequio, appartiene al dono della pietà. Quindi s'inferisce quanto il dono della pietà sia necessario all'anime contemplative, che dovendo occuparsi molto nelle orazioni, fa loro di mestieri di conservare una continua amorosa riverenza sì nell'interno, che nell'esterno alla presenza di quel buon padre, con cui sì frequentemente conversano.

80. Possiamo soccorrere ai nostri prossimi per diversi motivi. Se ci moviamo a porgere loro sovvenimento per l'onestà, che riluce in un tal atto, facciamo un'opera buona, che appartiene alla virtù della misericordia; ma se diamo soccorso alle loro indigenze per l'amore che loro portiamo, come immagini del nostro divin Padre, facciamo un atto santo, che appartiene al dono della pietà: perchè, come dice il Serafico (*in Centilo. 3. part. sect.* 45.) è officio di questo dono render l'uomo benevolo verso chiunque porti l'impronta del suo Dio: *Ex dono pietatis est homo benevolus cuique creaturæ Dei imagine insignitæ*; e conseguentemente renderlo anche inclinato, e pronto a sovvenirlo: *ad proximum subveniendum pie inclinatur*, come esprime nella soprapposta definizione. Beato dunque quello, in cui lo Spirito Santo infonderà questo amoroso ossequio verso il celeste Padre, e lo renderà affezionato a chiunque ne porta in se stesso scolpita l'immagine: sicchè s'intenerisca per le altrui miserie, si mova a compassione per l'altrui cadute, e sia pronto a dar loro quell'ajuto, che può, perchè giungerà alla perfezione in questa vita, ed alla gloria eterna nell'altra, secondo la promessa che ce ne fa l'Appostolo (1. *ad Timoth.* 4. 8.) *Pietas ad omnia utilis, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, & futuræ.*

81. Alcuni attribuiscono a questo dono la pietà verso i proprj genitori. Altri voglio-

gliono, che a lui non appartenga, ma alla specie di altra virtù. Certo è però, che S. Ambrogio (*in Psal.* 118.) numerando le proprietà del dono della pietà, ci pone anche questa: *Pietas amica Deo, parentibus grata; Dominum conciliat, necessitudines fovet; Dei cultura est, merces parentum, filiorum stipendium. Pietas, inquam, justorum tribunal, egenorum portus, miserorum suffragium, indulgentia peccatorum.*

82. Il dono del timor di Dio „ è un affetto riverenziale, che lo Spirito Santo move nella volontà, per cui temiamo di offendere Iddio, e di separarci „ da lui. " Così lo spiega l' Angelico (2. 2. *quæst.* 19. *artic.* 9.) *Hoc autem facit timor filialis, & castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, & refugimus nos ipsi subducere.* Questo dono è distinto dalla virtù teologica della carità, benchè da lei dipenda, come dice lo stesso Santo. (*Idem in resp. ad* 3.) *Ex hoc quod amor sit principium timoris, non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus a caritate, quæ est amor Dei.* Perchè per mezzo della carità amiamo Iddio, e poi per mezzo di questo dono gli portiamo umile riverenza, e temiamo di separarci da quello che tanto amiamo.

83. Ma profondiamoci un poco più in questa materia, e distinguiamo con lo stesso Angelico quattro specie di timori: timore umano, o mondano, timor servile, timore iniziale, e timore filiale, o casto. Il timore umano, o mondano non appartiene in modo alcuno allo Spirito Santo, perchè può stare col peccato, anzi ne è la cagione: perchè nasce dall'amore sregolato di sè, e dall' amore disordinato de' beni terreni, che sono la sorgente di ogni male. Il timore servile è quello, con cui temiamo di offendere Iddio per la pena eterna, che ci minaccia. Questo è buono, perchè consigliato da Cristo. (*Lucæ* 12. 5.) *Ostendam vobis quem timeatis: timete eum, qui postquam occiderit, habet potestatem mittere in gehennam: ita dico vobis, hunc timete.* Ma bisogna avvertire bene alla tendenza di questo timor servile; perchè secondo questa può esser buono, e può esser malo. Se sia tale il timore, che più paventi la pena che la colpa, e conseguentemente, come dice S. Tommaso (*eadem quæst. art.* 4.) riguardi la pena come male principale, egli è pessimo; il che accaderebbe in caso, che uno dicesse: *Io non voglio peccare, perchè mi spaventa l'inferno; ma se non ci fosse l'inferno, io peccarei.* Che se poi sia tale, che più tema la colpa che la pena, e rimiri come male principale il peccato, egli è santo, e salutare; e questo accade quando l'uomo si serve del timore dell' Inferno, come di disposizione per moversi ad aborrire l'offesa di Dio, come ella merita, più d'ogni altro male. Contuttociò benchè sia questo timore soprannaturale, ed ispirato dallo Spirito Santo, non è quel dono privilegiato, di cui presentemente parliamo; perchè nulla ha di singolare, nè punto eccede nella linea soprannaturale il modo di operare; comune dei fedeli, come dice lo stesso Santo: *Timor servilis non est numerandus inter dona Spiritus Sancti, licet sit a Spiritu Sancto.* (*Idem art.* 9.)

84. Solo si annovera tra i doni del divino Spirito il timore filiale, e il timore iniziale: quello, perchè per mezzo di esso portiamo a Dio riverenza da figli; temiamo di disgustarlo, e di essere da lui rigettati: questo, perchè è un principio di timor filiale, e da esso differisce nel più, e nel meno, e secondo la diversità dello stato, a cui tali timori competono, ma non già nella sostanza; nel modo appunto, che la carità imperfetta non disconviene dalla perfetta secondo la sua essenza, ma solamente secondo lo stato diverso di incipiente, e di perfetto. Così insegna l' Angelico (*art.* 8.) *Non accipitur timor initialis, secundum quod distinguitur a timore servili, & filiali; sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor per inchoationem caritatis; non tamen inest eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem caritatis: & ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut caritas imperfecta ad perfectam. Caritas autem perfecta, & imperfecta non differunt secundum essentiam, sed secundum statum. Et ideo dicendum est, quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.* Quindi siegue, che appartenga ai doni dello Spirito Santo l'uno, e l'altro timore, filiale, ed iniziale, come quelli che sono dell' istessa specie.

85. Resta ora da esaminare, in qual senso debba prendersi il detto dell'Appostolo S. Giovanni, che la perfetta carità scaccia da sè il timore; *Perfecta caritas*

foras mittit timorem (*1. Joan.*4.18.) Ciò non può certamente intendersi del timore filiale, perchè questo cresce, crescendo la carità; essendo manifesto, come dice S. Tommaso (*artic.* 10.) che quanto più si ama una persona, tanto più si teme di offenderla, e di separarsi da lei: *Timor filialis necesse est quod crescat, crescente caritate; sicut effectus crescit, crescente causa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere, & ab eo separari.* Dunque parla il diletto discepolo del timore servile; perchè l'anima quanto più ama Iddio, tanto meno teme la pena. Ma questo istesso, come nota l'Angelico, deve intendersi in quanto all'atto della perfetta carità: *Iste timor* (*nempe servilis*) *minuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum, quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam.* Ed in fatti vediamo, che l'anime sante poste in esercizio di perfetto amore, si muovono dalla sola bontà di Dio; e l'amano in modo, che l'amerebbero sebbene non vi fosse pena, nè guiderdone. Ma non può intendersi in quanto allo stato abituale della perfetta carità; perchè nella presente vita non vi è stato di tanta perfezione, in cui non si debba temere il castigo, nè sperare la ricompensa. Se S. Paolo rapito al terzo Cielo a mirare svelatamente la gloria beata, e trasformato affatto in Dio nella fornace della divina carità, diceva: *Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus*: pur temeva di dannarsi; e però castigava il suo corpo, e lo teneva a guisa di schiavo soggetto alla ragione: *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar*: (*1. ad Cor.*9. 27.) chi vi sarà, che pensi d'essere salito a stato di sì perfetta carità, che non abbia mai più a temere? E però fu meritamente proscritta da Innocenzo XII. la proposizione dell'Arcivescovo di Cambrai, che ammetteva in questa vita un tale stato di carità, esente da ogni timore, e da ogni speranza, proprio solo della futura vita: *Datur status habitualis amoris Dei, qui est caritas pura, & sine admixtione ulla motivi proprii interesse: neque timor pœnarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendam.* (*Constit. Innoc. XII. propos.*1.*Archi. Camerac.*).

86. Di questi sette doni, i primi due appartengono alla vita contemplativa: gli altri cinque alla vita attiva, voglio dire all'esercizio delle virtù, e servono anch'esse di disposizione alla contemplazione. Quello però, che ho dichiarato per ultimo, deve effettuarsi per primo: perchè dal santo timore ha da incominciarsi la fabbrica della cristiana perfezione; *Initium sapientiæ est timor Domini*: e su questo timore umile, e rispettoso bisogna che stia sempre appoggiato questo santo edifizio, acciocchè non rovini; *Beatus homo, qui semper est pavidus*.

87. Circa i frutti dello Spirito Santo mi spedirò in poche parole, dicendo che sono quelli, che numera l'Appostolo. (*ad Galat.* 5. 22.) Dolcezza di carità, gaudio, pace, pazienza, benignità, bontà, longanimità, mansuetudine, vivezza di fede, modestia, continenza, e castità: *Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.* Si chiamano frutti dello Spirito Santo, perchè ridondano dai suoi doni, ed anche dalle virtù da lui infuse, e dai suoi atti, come appunto dall'albero, e dai suoi rami nascono le frutta, che a lui sono di ornamento, ed all'agricoltore di emolumento. Pertanto se il Direttore scorgerà nell'anime commesse alla sua direzione frutti sì preziosi di pace, di soavità, di gaudio, di mansuetudine, di pazienza, di longanimità, di modestia; potrà fondatamente credere che regni in esse lo Spirito divino, e che i favori, i quali ricevono nell'orazione, non siano aborti di fantasia, o traveggole del Demonio; ma opere illustri dello Spirito confortatore.

CAPO IX.

Si dice quali, e quante sono le grazie gratisdate.

88. Spiegate già le cagioni, donde prende la divina contemplazione la soprannaturalità, ed il merito, e dichiarati i doni dello Spirito Santo, da cui deriva quella elevazione, e innalzamento speciale, che essa ha sopra

pra

pra gli altri atti soprannaturali, e meritorj; convien dire qualche cosa circa le grazie gratisdate: sì perchè ciò è necessario per una più distinta cognizione dei doni dello Spirito Santo, alcuni dei quali sortiscono lo stesso nome con le dette grazie; sì perchè queste il più delle volte si trovano in quelle anime, che sono illustrate dal dono della contemplazione, onde la loro notizia è molto convenevole ai Direttori di tali anime. Ne parlerò dunque, ma con somma brevità, quanto basti ad averne un sufficiente lume: tanto più che delle profezie, e della discrezione dei spiriti, le quali tra le grazie gratisdate hanno bisogno di speciale direzione, dovrò parlarne di proposito altrove.

89. Due sorti di grazie riconosce l'Angelico. (1. 2. *quaest.* 111. *art.* 1.) Una che chiama *gratum faciens*; l'altra che chiama *gratisdata*. La grazia *gratum faciens* è quella, la quale rende chi la riceve grato a Dio. Tal è la grazia santificante con il corteggio dei suoi abiti infusi, e dei doni dello Spirito Santo; non essendo possibile, che chi diviene figlio, ed amico di Dio con tutta l'abilità ad operare atti confacevoli ad uno stato sì divino, non sia accetto, e caro a Dio: ma di questo abbiamo abbastanza parlato nei precedenti capitoli.

90. Le grazie gratisdate sono quelle, che si danno per la santificazione, e pel vantaggio spirituale dei prossimi. Così la definisce lo stesso Santo Dottore (*art.* 4.) *Gratia gratisdata ordinatur ad hoc, quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum.* Tali grazie non apportano di loro natura la santificazione al soggetto, a cui si donano; perchè non gli si danno direttamente a tal fine, ma a fine di giovare altrui. E però possono stare col peccato mortale, e con la disgrazia di Dio. (*Idem art.* 1.) *Quia non datur ad hoc, ut homo ipse per eam justificetur; sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur.* Concorda con lui il Dottor Serafico S. Bonaventura (*Centiloq.* 3. *part. sect.* 35.) *Nota, quod gratia gratisdata communiter a Theologis dicitur gratia, quae bonis, & malis potest esse communis, & plurificatur in homine secundum munificentiam largitoris.* E qui si noti di passaggio la stoltezza di alcune persone spirituali, che poco curanti di avvantaggiarsi nell' umiltà, nella mortificazione, nell'obbedienza, nella carità, e in altre sode virtù, in cui sta posta tutta la santità, sono vaghe di rivelazioni, di profezie, e di cose portentose, e splendide, che nè fanno l'uomo santo, nè da per sè sole lo dimostrano tale, come dice lo stesso S. Bonaventura, perchè possono stare senza la divina grazia; come vi stettero di fatto in Balaamo, in Faraone, e in altri uomini perversi privi di grazia, ma pure non privi di questa specie di grazie. *Nec faciunt hominem sanctum, nec ostendunt; alioquin Balaam sanctus esset, & ejus asina, & Pharao &c.* (7. *Proc. Rel. cap.* 16.)

91. Le grazie gratisdate quelle sono, ch'enumera l'Appostolo (1. *ad Corinth.* 12. 8.) *Alii per spiritum datur sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae secundum eumdem spiritum; alii fides in eodem spiritu; alii gratia sanitatum; alii operatio virtutum; alii prophetia; alii discretio spirituum; alii genera linguarum; alii interpretatio sermonum.* Di queste nove grazie reputa il Bellarmino (*Lib.* 1. *de grat. cap.* 10. *apud Corn. a Lapid. in Textu*) molto verisimile, che cinque si donino da Dio con istabilità per modo di abito permanente, sicchè possa il soggetto a suo arbitrio prevalersene nelle occasioni opportune: tali sono la grazia della sapienza, della scienza, della fede, delle lingue, dell'interpretazione delle Scritture; e che l'altre quattro, cioè la grazia dei miracoli, dei portenti, delle profezie, e della discrezione degli spiriti, siano mozioni passaggiere, sicchè passato quell'atto, non ne rimanga nel soggetto la virtù di operare altri simili: parlando egli però della discrezione dei spiriti, stima darsi alcune volte per abito. Osserva Cornelio a Lapide, (*in Textu Apost.*) che sebbene nove sono le grazie gratisdate ch'enumera San Paolo, e sono certamente la più utili, e le più nobili; possono però darsene altre non nominate dall' Appostolo, e saranno senza fallo altri ajuti straordinarj, che Iddio comunica ai suoi Ministri per il governo dell' anime, e per il profitto spirituale della sua Chiesa: *Licet Apostolus hic tantum novem numeret gratias gratisdatas, plures tamen esse possunt.*

92. Non convengono tra loro sempre

pre i Dottori, quando discendono a parlare di queste grazie in particolare: e però io penso di appigliarmi alla dottrina dell' Angelico, nè temo con la scorta della sua luce di sbagliare il cammino.

CAPO X.

Si passa a dichiarare le dette grazie in particolare, e nel presente Capitolo si dice qual sia la grazia della fede, della sapienza, e della scienza.

93. PER la grazia gratisdata della fede, intendono alcuni quella fede, che è madre dei miracoli, perchè tutti li partorisce. Questa fede è eccellente, perchè oltre la Fede teologica include una fiducia eroica, per cui la persona si ripromette sicuramente da Dio tutto ciò, che gli chiede, ancorchè sia superiore, o contrario all' ordine della natura, come trasferire i monti dalla terra al mare, conforme l'insegnamento del Redentore. Ma in realtà questa fede appartiene alla quarta, ed alla quinta grazia gratisdata, in cui si parla di prodigj, come avverte il dottissimo Toleto. (*In Epist. ad Rom.* 10. 6.)

94. Altri per la grazia della fede intendono il dono di professare, o di predicare intrepidamente i Misterj della nostra santa Fede; ma questo dono non pare che oltre la fede teologica porti altro di più, che una gran costanza, e fortezza in mostrarsi professore della santa Fede, o un gran zelo in promulgarla; onde non apparisce in tal dono cosa distinta da queste virtù, per cui debba entrare nella classe delle grazie gratisdate.

95. Dirò dunque con l'Angelico, che la fede, in quanto è grazia gratisdata „ consiste in una sovraeminente cer„ tezza delle verità, che appartengo„ no alla nostra Fede, non a fine di „ crederle; ma a fine di palesarle agli „ altri, e di renderneli bene ammae„ strati. " La grazia della fede non consiste nella virtù infusa della Fede, che tra le teologali è la prima, senza cui niuno può essere giusto, nè salvo: questa si suppone che già sia nel soggetto. La grazia della fede consiste in una eminentissima sicurezza, che Iddio aggiunge con la sua luce alla fede comune, a fine di rendere il soggetto abile ad istruire altri circa le verità cattoliche di fede, che sono i primi, e gl'infallibili principj della cattolica dottrina: *Oportet enim quod illi qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem ut principia hujus scientiæ sint certissima; & quantum ad hoc ponitur Fides, quæ est certitudo de rebus invisibilibus, quæ supponuntur ut principia in catholica doctrina.* (*Idem ubi supra art.* 4. *in corp.*)

96. In questo senso spiega le sopraccitate parole di San Paolo Cornelio a Lapide (*in Textu supracit. Apostol.*) intendendo per la grazia della fede, una fede illustre, di cui pochissimi sono dotati, e quelli che ne sono arricchiti, con facilità consentono ai divini Misterj, e secondo la misura di questa fede eccellente devono insegnare agli altri, come dice lo stesso Appostolo nell'Epistola ai Romani, *secundum rationem fidei*: perchè essendo grazia gratisdata, è stata loro concessa per altrui giovamento. *Sic autem Apostolus ad Rom.* 16. *dicit Prophetas habere prophetiam, & debere prophetare, hoc est docere secundum rationem fidei, idest juxta mensuram intelligentiæ rerum fidei sibi a Deo datam. Fidem hic illustrem intelligit, quæ in paucissimis est, qua qui præditi sunt, facile rebus divinis assentiuntur* (*ait Maldonatus in Notis MSS.*) Ajutati da questa grazia gratisdata gli Appostoli, disseminarono per tutta la terra la Fede cattolica. Corroborati da questa grazia molti operarj evangelici discacciarono dai regni idolatri, e barbari l'idolatria regnante, e sbarbarono dai paesi infetti la zizania maligna dell' eresia. Illuminati da questa grazia i Santi Dottori confutarono gli errori, impugnarono i falsi dogmi, e stabilirono nel Cristianesimo la vera Fede.

97. La grazia della *sapienza* „ è una „ cognizione profonda delle cose di„ vine, a fine di poterle comunica„ re agli altri " secondo dice il Santo (*S. Thom. ubi supra art.* 4.) *Oportet quod Doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiæ: & sic ponitur sermo sapientiæ, quæ est cognitio divinorum.* Questa grazia conferisce alla mente gran lume per penetrare l'essenza di Dio, le sue perfezioni, i miste-

rj

rj della SS. Triade, dell'Incarnazione, della Predestinazione, ed altre cose sovrumane, e celesti. Ma tutto questo è in riguardo all'altrui istruzione, ed ammaestramento.

98. Meglio s'intenderà la qualità di questa luce, e di questa cognizione, se si ponga al confronto di quel dono dello Spirito Santo, che va sotto lo stesso nome di sapienza; e in questo paragone si scorgerà anche la diversità, che passa tra questo, e quella. La sapienza in quanto è dono, è una cognizione saporosa di Dio, per cui l'anima ne gusta intimamente, e si unisce a lui per amore. La sapienza in quanto è grazia, è una cognizione alta di Dio, e delle divine cose, la quale somministra specie alla fantasia, e parole alla lingua per palesare ad altri ciò che la mente intende; sicchè il dono della sapienza tende alla perfezione del soggetto, unendolo al suo ultimo fine, e la grazia della sapienza tende alla perfezione altrui con la manifestazione delle divine grandezze, e delle celesti cose. Conoscerà tutto ciò il Direttore con le proprie esperienze: poichè avrà ai piedi un'anima, la quale prova un intimo sapore in Dio; arriva a perdersi tutta in lui, e a rimanere estatica; interrogata poi di ciò che ha inteso in quell'assorbimento di spirito, nulla saprà ridire: al contrario abbatterà in un'altra persona, che nulla di ciò ha mai esperimentato nelle sue orazioni; contuttociò parlerà sì altamente di Dio, e sì profondamente delle cose celestiali, ed eterne, che desterà affetti di ammirazione e di divozione in chiunque l'oda. Ciò proviene, perchè questa ha la grazia della sapienza, e quella ne ha il dono, e lo possiede in atto; perciò questa ne ritrae vantaggi di perfezione per sè, quella profitto per gli altri. Benchè questa grazia sia propria di chi deve per offizio ammaestrare la gente, contuttociò alle volte è stata da Dio concessa a persone idiote, come a S. Pasquale di Bailon, a S. Didaco Laici Francescani, a S. Caterina da Siena, e ad altre donne, e uomini semplici, che parlavano della Divinità, e de' Misterj più astrusi con tanta chiarezza, e profondità, che non avrebbero potuto ragionare sì bene nelle cattedre i Teologi più rinomati.

99. Circa la grazia della *scienza*, dice S. Agostino, che questa si distingue dalla grazia della sapienza: perchè la sapienza è una cognizione delle cose eterne, ed increate; ma la scienza è una cognizione delle cose create. *Alii sermo scientiæ secundum eumdem spiritum*, dice S. Bonaventura (4. *Sentent. dist.* 25. *art.* 1. *quæst.* 1.) *secundum quod exponit Augustinus dicens: Sapientia est cognitio æternorum, scientia vero est cognitio creatorum*. San Tommaso coerentemente dice, che la grazia della scienza è una cognizione delle cose umane, e terrene: *Est cognitio rerum humanarum*. Spiega egli egregiamente il suo detto, e in questo modo viene anche a dichiarare la mente di S. Agostino. Dice dunque, che per istruire altrui, è necessario che l'uomo dotto possa provare, e confermare con ragioni tutto ciò che insegna, altrimenti non sarebbe efficace la sua dottrina (*ubi supra art.* 4.) *Requiritur . . . . . ut possit confirmare, & probare ea quæ dicit: alias non esset efficax ejus doctrina*. A questo fine deve avere piena notizia degli affetti, per cui dimostri agli uditori l'origine delle cause; deve anche abbondare di esempj, con cui faccia conoscere la connessione, che passa tra gli uni, e l'altre. Perciò, conclude, si dona da Dio la grazia della scienza, acciocchè il Dottore cristiano possa con l'umano raziocinio, e con acconcie similitudini mostrare agli altri l'esistenza delle cose divine, e la verità dei dogmi cattolici, conforme la regola che ci ha lasciata l'Appostolo, di salire alla cognizione delle cose invisibili per mezzo di quegli oggetti, che cadono sotto i sensi, e sono esposti all'umana intelligenza: *Oportet ut abundet exemplis, & cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas; & quantum ad hoc ponitur sermo scientiæ, quæ cognitio est rerum humanarum, quia invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Altri però vi sono, i quali vogliono che sia offizio della scienza, in quanto è grazia, il dichiarare ciò che si appartiene al regolamento dei costumi, ed alla pratica

del bene operare. Dunque ciò presupposto, potremo dire, che la grazia della scienza ,, è un lume che somministra alla mente ragioni, e similitudini atte ,, per istabilire, e per ispiegare ad altri ,, le cose soprannaturali, e divine, ed ,, anche per istruirli nelle opere secondo ,, le regole di una buona moralità.

100. Già vede il Lettore, che questa è una grazia proporzionata ai Dottori, ai Teologi, ed ai Predicatori, a cui spetta stabilire le massime di nostra fede, e difenderle con forti ragioni, contro chiunque osasse impugnarle, ed anche regolare con ottimi documenti i costumi delle genti. Contuttociò ha talvolta compartito Iddio questa grazia anche alle donne: Da questa scienza soprannaturale fu assistita la gran Martire S. Caterina, allorchè mostrò con efficacissime ragioni ai Filosofi venuti per sovvertirla, la verità di nostra fede, e ad onta di ogni loro opposizione la sostenne con tanta efficacia, che convertì a Cristo i suoi stessi oppugnatori. Da questa scienza fu investita Santa Rosa di Viterbo, allorchè nella sua età più tenera predicava per le pubbliche piazze, convertiva gli Eretici, e ne confutava gli errori. Certo è, che gli argomenti con cui la santa Fanciulletta abbatteva l'eresia, non gli aveva ricevuti nè dalla natura, nè dalle scuole, ma da un interno lume, che lo Spirito Santo le infondeva nella mente. Di questa scienza fece Gesù Cristo la promessa ai suoi Fedeli, quando disse loro, che stando avanti i Tiranni non avessero pensiere e sollecitudine circa le risposte da darsi a quegli empj contraddittori della loro fede, perchè egli stesso avrebbe posto loro nel cuore, e nella lingua ragioni valevoli a rigettare ogni loro opposizione, e che lo Spirito Santo istesso avrebbe parlato per le loro bocche: *Cum steteritis ante Reges, & praesides, nolite cogitare quomodo, aut quid loquamini: dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini. Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis.* (*Matth.* 10. 19.)

101. Intanto si osservi la diversità che passa tra la scienza in quanto è dono, e la scienza in quanto è grazia. Già mostrammo, che in quanto è dono, ci fa discernere ciò che si deve credere, da ciò che si deve discredere, acciocchè operando secondo la giusta credenza delle cose, le nostre operazioni siano indirizzate all'ultimo fine, che è Dio, ed all'eterna beatitudine: e però in quanto essa è dono, cede in nostro spirituale vantaggio. Ma in quanto è grazia ci somministra argomenti, e similitudini, con cui possiamo persuadere ad altri le verità cattoliche, e documenti con cui dirigere le loro operazioni, acciocchè giungano anch'essi a conseguire il loro ultimo fine; perciò in quanto ella è grazia, riguarda l'altrui utilità.

CAPO XI.

Si dà una breve notizia delle altre sei grazie gratisdate.

102. Siegue a dire S. Paolo, che si concede *alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum*. La grazia delle *sanità*, è una virtù di far miracoli circa il ricuperamento della sanità perduta: se poi alla persona a cui è concessa questa grazia, si aggiunga il poter operare prodigj più strepitosi, allora la grazia gratisdata muta nome, e chiamasi *operazione di virtù*. I miracoli si dividono in tre classi. I miracoli del primo ordine sono quelli, che superano affatto le forze di tutta la natura: e. g. fermare in mezzo al cielo il Sole, come l'ottenne Giosuè con un suo comando: oppure far che retroceda dal suo corso, come l'impetrò con le sue preghiere Ezechia: far che partorisca una Vergine, come accadde a Maria santissima: unire due nature in una sola persona, come avvenne al suo divino Figliuolo; così ancora il replicarsi una persona in due luoghi, o compenetrarsi due persone in un luogo. I miracoli di seconda classe quelli sono, che assolutamente non superano la virtù della natura, ma la superano nel caso particolare, in cui accadde il prodigio, come risuscitare un morto, illuminare un cieco nato, dar la loquela ad un muto, e simili: perchè la natura può dar vita, ma non ad un morto; può dar la vista, ma non ad un cieco, che sia privo dell'organo visivo; può dare la favella, ma non a chi sia senza lingua, o l'abbia impedita. I miracoli di terza classe sono quelli, che trascendono le forze della natura, non in quanto alla sostanza, ma in quanto al modo, come risanare un febbricitante in

un momento, e rimetterlo in un istante nel suo primo vigore, come operò il Redentore con la Suocera di Simone, che *imperavit febri, & dimisit illam*: e dice il sacro Testo (*Lucæ* 4. 39.) che *surgens ministrabat illis*. La natura può discacciare le febbri, e rendere all' infermo le forze indebolite; ma nè l'uno, nè l'altro può fare con tanta perfezione, e velocità. Posto ciò, i miracoli di seconda, e terza classe appartengono a quella grazia gratisdata, che nominasi *grazia della sanità*: i miracoli di prima classe, come quelli che sono i più portentosi, e più dimostrano la grandezza della divina onnipotenza, appartengono alla grazia che chiamasi *operazione di virtù*.

103. S. Tommaso insegna, che quando le verità della fede sono conformi alla ragione, devonsi dimostrare con gli argomenti, che ci somministra la grazia della scienza; ma quando superano la ragione, devonsi confermare coi miracoli dell' una, o dell'altra classe. (*D. Th. ubi supr. art.* 4.) *Confirmatio autem in his quæ subsunt rationi, est per argumenta: in his vero quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea, quæ sunt divinæ virtuti propria: & hoc dupliciter, uno quidem modo ut doctor sacræ doctrinæ faciat quod solus Deus facere potest in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, & quantum ad hoc ponitur gratia sanitatum; sive ordinentur ad divinæ potestatis manifestationem, sicut quod Sol stet, aut tenebrescat, vel quod mare dividatur; & quantum ad hoc ponitur operatio virtutum*.

104. Si avverta però, che l'uomo è solamente cagione istrumentale dei prodigj; la cagione principale è Iddio, perchè solo a Dio si appartiene operare per propria virtù cose portentose. La virtù istrumentale di far miracoli, che risiede nelle creature, si fonda tutta in una fede straordinaria, che Iddio infonde nelle loro menti, come dice il citato S. Dottore (2.2. 178. *art.* 1. *ad* 5.) *Dicendum, quod operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo. Primo quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem. Secundo, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur*. Anzi lo dice Cristo istesso, che tutto è possibile a chi ha fede. (*Marci* 9. 22.) *Omnia possibilia sunt credenti*; anche lo sradicare i monti dal suolo, e trasferirli altrove. E perciò si può anche dire, che l'uomo sia cagione morale dei miracoli, in quanto con la fede eroica, e con la fervente orazione move Iddio ad operarli.

105. Ai miracoli succede la grazia della *profezia*, e la grazia della *discrezione de' spiriti*, i quali hanno tra loro non poca somiglianza: poichè la profezia è una manifestazione di cose future contingenti, o d'altre verità occulte, che Iddio solo può sapere: ma se poi la manifestazione sia circa i secreti del cuore, la grazia prende altro nome, e chiamasi discrezione dei spiriti. *Ut possit*, dice l' Angelico (2. 2. *quæst.* 11. *art.* 4.) *manifestare ea quæ solius Dei est scire, & hæc sunt contingentia futura; & quantum ad hoc ponitur prophetia: & etiam occulta cordis; & quantum ad hoc ponitur discretio spirituum*. Non mi trattengo nell' esposizione di queste due grazie, perchè dovrò di proposito trattarne altrove. Solo dico, che queste divine manifestazioni devono essere indirizzate alla spirituale utilità dei prossimi, e.g. ad accreditare, o stabilire le verità, che loro s'insegnano, oppure ad impedire qualche loro male, o promovere qualche loro bene, acciocchè appartengano a queste specie di grazie, di cui ragioniamo.

106. La grazia delle *lingue* è una facoltà, che Dio dona di parlare in diversi idiomi naturalmente ignoti, ed anche di essere inteso da genti di varie nazioni, e di diversi linguaggi, parlando con un solo idioma, e questo a fine di propagare più facilmente, e più presto la dottrina cattolica, e di meglio cooperare all' altrui salute. Si spiega questa grazia in quanto alla prima parte, dicendo, che Iddio infonde nella fantasia del suo ministro le specie di quelle parole, che formano il linguaggio da lui dianzi mai non appreso, onde possa usarlo con facilità, come i nazionali che lo possiedono. In quanto alla seconda parte si dichiara con dire, che le voci del ministro di Dio diramate per l'aria facciano per opera degli Angeli diverso suono nelle orecchie degli ascoltanti, sicchè esprimano la mente di chi parla secondo l'idioma di chi ode.

107. Questa è la grazia che fu conceduta agli Appostoli nel giorno della Pentecoste, poichè cominciarono tosto a parlare in varj linguaggi appresi, non per magistero umano, ma per dono del divino

no Spirito (*Act.* 4.) *Et cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis*. E S. Pietro nella predica che fece in quel dì ad un popolo composto di ogni nazione che abita sotto il cielo, come dice il sacro testo, fu da tutti inteso con sì gran frutto, che tre mila presero il santo Battesimo. Questa grazia fu compartita a S. Paolo, come egli stesso se ne protesta coi Corintj (1. *ad Cor.* 14. 18.) *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor*. Lo stesso favore fu comunicato all' Appostolo dell' Indie S. Francesco Saverio, che giunto in quelle remotissime parti, non solo trovossi istrutto per divina virtù in tutte le lingue di quelle barbare genti, ma parlando talvolta in un solo idioma, era capito da popoli diversissimi nei loro linguaggi nativi. *Eo appulsus*, come dice la Chiesa (*in Festo S. Franc. Xaver.*) *illico variarum gentium difficillimis, & variis linguis instructus apparuit, quin eum quandoque unico idiomate ad diversas gentes concionantem, unaquæque sua lingua loquentem audivit*. L' istessa grazia leggesi essere stata concessa a S. Vincenzo Ferrerio, a S. Antonio di Padova, e ad altri eletti da Dio per la conversione dei Popoli.

108. Fu necessaria questa grazia agli Appostoli, acciocchè la S. Fede subitamente si propagasse per il mondo tutto. Fu necessaria a S. Francesco Saverio, acciocchè la luce evangelica prestamente folgoreggiasse per ogni parte del nuovo mondo. Fu necessaria a S. Vincenzo Ferrerio, acciocchè seguisse in breve tempo la riforma che Iddio gli aveva addossata del mondo cattolico. Ad altre persone poi, a cui non abbia Iddio commesse sì illustri imprese, non deve credersi che si faccia una tal grazia, specialmente nei tempi nostri, e nei nostri paesi, in cui non ne apparisce il bisogno. E quando mai in alcuno se ne scorgesse alcun segno, dovrebbe procedersi con gran sospetto.

109. Circa la nona, ed ultima grazia, che è l'*interpretazione delle parole*, dice l' Angelico (*ubi supra*) che si dona dallo Spirito Santo *quantum ad sensum eorum, quæ sunt profunda*. Concordemente a questa dottrina insegna il dottissimo Cardinale Lauria, che questa grazia consiste in una illustrazione, che Iddio dà per intendere con chiarezza primieramente qualche passo astruso, e profondo della Sacra Scrittura; poi anche il senso de' Canoni, e dei SS. Padri, dove l' intelligenza è difficile, e non potrebbe senza questo ajuto aversi, almeno con prestezza, e con facilità.

110. Questa grazia fu compartita in grado eminente agli Appostoli, e dopo loro ai Dottori della Chiesa nascente; mentre allora vi era special bisogno di dichiarare le parole recondite delle Sacre Scritture per istruzione della Chiesa Cattolica. Questa grazia è stata dal Redentore promessa al suo Vicario in terra il Romano Pontefice, e però in occasione dei dubbj, che insorgono circa il senso delle Scritture, e delle Appostoliche tradizioni, è egli assistito dallo Spirito Santo con celeste illuminazione, ed instinto a dichiarare con certezza ed infallibilità il senso vero; e può definirlo anche fuori dei Concilj. Questa grazia alle volte si dona ai Sacri Interpreti, ai Teologi, e agli uomini dotti, a cui si appartiene dichiarare al popolo la dottrina, che Iddio ci ha consegnata nelle sacre carte. Contuttociò può dar Dio questa grazia a chiunque vuole: anzi perchè ha per costume di scegliere per istrumenti della sua gloria soggetti vili, e contentibili, affine di confondere l' umana superbia, talvolta la comparte a persone idiote, e a semplici verginelle, comunicando loro lumi altissimi circa l' intelligenza dei sacri testi. In tali casi però bisogna procedere con somma circospezione, e con rigoroso esame, per evitare le illusioni, e gl' inganni, che vi possono intervenire.

111. Prima però di terminare la presente materia, conviene avvertire più cose. Primo, che sebbene le predette grazie gratisdate non si donino direttamente per la propria perfezione, ma per l' altrui spirituale utilità, e perciò possano assolutamente parlando combinarsi con la colpa mortale; contuttociò non sogliono concedersi senonchè a persone di gran merito, perchè Iddio di ordinario non assume per istrumenti di particolar sua gloria, senonchè persone di gran bontà: e però se si trovino in animem macchiate, o aliene dalla perfezione, si devono aver per sospette. Secondo, che tali grazie devono dalle persone che le ricevono,

ado-

adoperarsi in modo, che ne risulti loro il vantaggio della propria perfezione: il che potrà da loro ottenersi, se le accettino con profonda umiltà, se se ne servano per motivo di carità, e per puro zelo della gloria di Dio, e se applichino a sè quei lumi, quelle dottrine, e quei mezzi straordinarj, che adattano ad altri per avvantaggiarli nella perfezione. Terzo, che non devono dette grazie bramarsi mai da alcuna persona; perchè per una parte non sono necessarie nè per la propria salute, nè per la propria perfezione; e dall'altra parte sono tanto più pericolose, quanto hanno più dello splendido, e del singolare: ma deve ciascuno trafficare a beneficio dei prossimi il talento, che Iddio gli ha dato, nè desiderare di giovar loro per via di grazie straordinarie, ed insolite; anzi deve, secondo le regole della santa umiltà, riputarsene indegno. E tutto ciò basti aver detto per una previa notizia necessaria all'intelligenza di ciò, che dovrà dirsi nei seguenti Trattati circa la divina Contemplazione.

Fine del primo Trattato.

TRATTATO SECONDO

Della Contemplazione in genere.

INTRODUZIONE.

1. Giacchè l'oggetto della Teologia Mistica dottrinale è la contemplazione, ora speculata nel suo essere, nelle sue proprietà, e nei suoi effetti; ed ora regolata con saggi insegnamenti, e difesa opportunamente dagl'inganni dell'amor proprio, e dalle fallacie del comune nemico, come dicemmo nel Capo II. del precedente Trattato: di questa ci conviene ora ragionare come materia dell'opera, a cui ci siamo accinti. Prima però di scendere in particolare a quei gradi di contemplazione, a cui innalza Iddio alcune anime dilette, è necessario parlare della contemplazione in genere. I. Acciocchè il Direttore sappia distinguerla dalle speculazioni filosofiche, e teologiche, con cui i Teologi dipendentemente dal lume della fede, e i Filosofi, avvegnachè gentili, dependentemente dal lume della natura considerano l'essere di Dio; ma pure misticamente non lo contemplano. II. Acciocchè sappia discernerla dalla meditazione, che anch'essa ha Iddio per oggetto delle sue considerazioni, e de' suoi discorsi; eppure non giunge a mirarlo collo sguardo puro della contemplazione. III. Acciocchè sappia differenziarla dalla contemplazione spuria, ed ingannevole, inventata da' falsi contemplativi, e accreditata da loro con apparenti ragioni, non senza grave pregiudizio dell'anime semplici. Conciossiacosachè innumerabili sono gli errori che sono insorti, or in una, or in un'altra parte di Europa, dall'adulterare che si è fatto questa gemma, quanto rara, altrettanto preziosa. Nel secolo decimo terzo i *Beguini*, e i *Beguardi* sparsero per la Germania il veleno di un'empia contemplazione; onde furono meritamente condannati da Clemente V. nel Concilio di Vienna. Nel secolo decimosesto sorsero gl' *Illuminati* ad ottenebrare la Spagna con gli errori di una falsa orazione, per cui furono giustamente proscritti dal tribunale della Sacra Inquisizione. Finalmente nel secolo decimosettimo dal corpo di quest' idee abbattute pullulò quel capo velenoso *Michele Molinos* per infettare con una falsa quiete l'Italia; ma fu anch'egli presto colpito dal Pontefice Innocenzo XI. coi fulmini di molte condanne, e poi confinato a menar sua vita in una stretta, ed oscura prigione, acciocchè mai più non respirasse quell'aria, che aveva contaminata coi suoi dogmi, non meno empj che laidi. A fine dunque che il Direttore sappia avvedutamente conoscere qual sia la vera contemplazione mistica, ed affettiva, di cui trattiamo, e la sappia discernere dalla spuria, e adulterata, parleremo di essa generalmente nel presente Trattato, dichiarando qual sia la sua natura, i suoi principj, i suoi oggetti, i suoi mezzi, le sue proprietà, i suoi effetti, e dando avvertimenti opportuni per il regolamento di chi è già giunto al possesso di questo dono, e di chi spera possederlo.

CAPO I.

Si espongono alcuni pregj della Contemplazione, e si accennano ancora alcune doti della Meditazione, acciocchè e dell' una, e dell' altra si faccia quella stima, che loro si conviene.

2. NON intende cosa sia la contemplazione, chi non ha di lei un' alta stima. Dice il S. Giobbe, che non è possibile comprendere i di lei pregj, tanto sono eccelsi: *Sapientia vero ubi invenitur, & quis est locus intelligentiæ? Nescit homo pretium ejus.* (*Job* 28. 12.) Aggiunge il Savio, che il dono della sapienza, da cui illustrate le nostre menti contemplano, e gustano le divine cose, non è da paragonarsi a quanto può dare di desiderabile, e di pregevole la terra tutta: *Melior est sapientia cunctis pretiosissimis, & omne desiderabile non potest ei comparari.* (*Prov.* 8.11.)

3. Ma chi vuol formare un giusto concet-

cetto della divina contemplazione, rifletta a ciò che disse Cristo in casa della Maddalena, allorchè questa tutta immersa nella contemplazione delle sue grandezze, e delle sue celesti dottrine, era ripresa dalla sorella di quel suo sant'ozio, quasi disutile, e neghittoso. Non solo il Redentore corresse Marta, che tentava distorla dalla sua santa contemplazione; ma diffinì, che quella era l'occupazione migliore, anzi l'ottima che possa aversi da uomo mortale su questa terra: *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.* (*Luc.* 10. 43.) E Iddio stesso, promettendo a Mosè il dono della contemplazione, dissegli che gli avrebbe mostrato ogni bene, secondo la comune spiegazione de' sacri interpreti su quelle parole (*Exod.* 33. 19.) *& ostendam tibi omne bonum*; e conseguentemente mostrandogli ogni bene, glien'avrebbe dato qualche possesso con quella vista. Ma se l'anima trova nella contemplazione ogni bene, qual altro bene, che non sia nella contemplazione, potrà conseguire in questa vita mortale? Non ha dunque ragione di dire il Redentore, che questo sia l'ottimo, a cui possiamo giungere nel pellegrinaggio di nostra vita?

4. E vaglia il vero, o si consideri nella contemplazione il bene onesto, o il bene utile, o il bene dilettevole (giacchè a queste tre specie de' beni si riduce ogni bene) si vedrà, che non è bene nella presente vita, che superi il bene che si contiene nella mistica contemplazione. Se si rifletta al bene onesto, qual cosa vi può esser più onesta, anzi più nobile, che penetrare le cose divine senza fatica di discorso, con un semplice sguardo, e in modo più confacevole alle menti degli Angeli, che all' intelletto degli uomini? Qual cosa più sublime, che avvicinarsi a Dio con quel guardo amoroso, ed anche talvolta unirsi tutto, e trasformarsi in lui, fino a divenire un altro Dio, non già per essenza (che questo non è possibile) ma per amore? Se si consideri il bene utile, è certo che tutte le virtù colla contemplazione si ripuliscono, s'innalzano, si perfezionano, e si raffinano: perchè la contemplazione include la carità, non già in grado languido, e rimesso, ma fervido, ed acceso, e dalle di lei fiamme amorose prende i suoi avanzamenti, come in più luoghi S. Tommaso; e lo conferma il Suarez (*de Orat. lib.* 2. *cap.* 9. *num.* 11.) *Optimum enim hujus vitæ est Dei caritas, maxime quando est ignita, & fervens, ut in Contemplatione ex Dei consideratione esse solet.* E però siccome la carità si tira dietro tutte le virtù, come loro regina, a farle nobile corteggio; così la contemplazione, portando nell' anima la perfetta carità, v'introduce con essa tutte le virtù in grado più perfetto, e di tutte la rende adorna.

5. Se finalmente si ponderi il bene dilettevole, chi potrà mai ridire quanto sia grande il diletto, che risulta dalla mistica contemplazione? mentre i Santi, che l'avevano sperimentato, non dubitarono d'affermare, che non v'è diletto simile in questa vita. *Contemplativæ etenim vitæ*, dice S. Gregorio (*Homil.* 14. *in Ezech.*) *amabilis valde dulcedo est*: che la dolcezza della contemplazione è grandemente amabile, e dilettevole. S. Tommaso aggiunge, che una tal dolcezza supera ogni piacere terreno, e ne adduce la ragione: perchè amare un oggetto, e contemplarlo presente, è un gran diletto; ma se l'oggetto che si contempla, e che s'ama, sia Dio, e l'amore sia di perfetta carità nell'intimo dello Spirito, tanto sarà maggiore la dolcezza che ne ridonda, quanto Iddio è più amabile d'ogni oggetto caduco, e quanto i gusti che nascono dallo spirito, sono più dolci di quelli che hanno origine dal senso vile. *Quia ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quem movet caritas, ut dictum est; inde est, quod in vita contemplativa, non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque, ejus delectatio omnem humanam delectationem excedit: nam & delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur; & ipse amor, quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit.* (2. 2. *quæst.* 180. *art.* 7.)

6. Per questa stessa ragione passando più oltre il Santo Dottore, arriva a paragonare il diletto della contemplazione a quei gaudj eterni, ed immortali, che godono i Beati nel Cielo, chiamandola beatitudine imperfetta, e beatitudine incoata, cioè principio di quella felicità, che dovrà poi goderſi perfettamente in Paradiso per tutti i secoli. Nè dice già questo per una mera esagerazione, come suole praticarsi dagli oratori ne' pergami; ma parlando con rigore scolastico nei libri dotti-

dottrinali. Ecco le sue parole (2. 2. *quæst.* 180. *art.* 4.) *Contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum: quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde & perfectos beatos faciet; nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum, & in ænigmate: unde per eam fit nobis quædam incboatio beatitudinis, quæ hic incipit, ut in futuro continuetur.* Lo stesso afferma Riccardo di S. Vittore coi medesimi termini, chiamando la contemplazione un incominciamento dell'eterna beatitudine, per cui principia l'anima nel pellegrinaggio a provare un saggio della sua celeste patria. Parlando dunque della Maddalena, dice così: (*lib.* 1. *de Contempl. cap.* 1.) *Summam itaque sapientiam Dei in carne latitantem, quem oculis carnis videre non poterat, audiendo intelligebat, & intelligendo videbat, & in bunc modum sedendo, & audiendo, summæ veritatis contemplationi vacabat. Hæc est pars, quæ electis, & perfectis numquam aufertur: hoc sane negotium, quod nullo fine terminatur. Nam veritatis contemplatio in bac vita incboatur, sed in futura jugi perpetuitate celebratur.*

7. Concludiamo dunque, che racchiudendosi nella divina contemplazione in grado eminente ogni bene e onesto, e utile, e dilettevole, ebbe ragione Iddio di dire a Mosè, che elevandolo alla contemplazione, gli avrebbe mostrato, e per conseguenza fatto provare ogni bene; e il Redentore di affermare, che tra tutti i beni di questa vita l'ottimo è quello, che nella contemplazione si contiene: *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea*. E però chiunque si trova già in possesso di sì eccelso dono, può giustamente dire col Savio (*Sap.* 7. 11.) *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*. Ma se vi è alcuno, che invaghito di questa bella Rachele (giacchè appunto in Rachele ravvisa S. Gregorio *Hom.* 44. *in Ezech.* la mistica contemplazione) brami averla per sua sposa, si persuada di aver a patir molto, ed a faticar lungamente, prima di arrivare al di lei conseguimento. Poichè se Giacobbe per giungere ai Sponsali di quella Rachele, che come donna pari all' altre, era impastata di fango vile, non dubitò di servire in casa del genitore di essa quattordici anni intieri, sette prima del maritaggio, e sette dopo, e una sì lunga servitù sembravagli passata in un baleno per la grandezza dell'amore, che nutriva nel cuore: (*Genes.* 29. 20.) *Et videbantur illi pauci dies præ amoris magnitudine*, come disse egli stesso dopo i primi sett' anni; non converrà poi, che peni molti anni nell'esercizio della mortificazione, e fatichi lustri intieri nella pratica delle virtù morali, chiunque desidera sposarsi con questa divina Rachele, che viene ad unirsi all'anima tutta cinta di luce soprannaturale, e accesa di celesti ardori.

8. Ma se sì nobili sono i pregi, che vanta la contemplazione, non meno vaghe debbono essere nel suo genere le doti, di cui va adorna la meditazione, che di lei è madre, e con la fatica de' suoi discorsi, delle sue considerazioni, e de' suoi affetti a poco a poco la partorisce. Sia prova sufficiente a mostrare quanto siano riguardevoli le sue prerogative, il vedere la grande stima che Iddio ne fa, e la premura grande con cui l'inculca nelle sacre carte. (*Deut.* 6. 7.) *Et meditaberis in eis, sedens in domo tua, & ambulans in itinere, dormiens, atque consurgens*. Comandava Iddio agl'Israeliti nel Deuteronomio, che meditassero la sua legge non solo quando stavano solitarj dentro le proprie stanze, ma anche quando trovavansi nelle pubbliche vie tra i tumulti del Popolo. E si osservi, che Iddio imponeva loro la pratica di una tal meditazione, non solo mentre vegliavano, ma ancora dormendo, non solo di giorno, ma ancora di notte, come replica in Giosuè (*cap.* 1. 8.) *Meditaberis in eo diebus, & noctibus, ut custodias & facias omnia, quæ scripta sunt*. Nè già prescriveva Iddio tali ordini solamente ai Sacerdoti, ai Leviti, ai Letterati, ed alle persone più culte, ma indistintamente a tutto il popolo, ch'è quanto dire anche agli uomini rozzi, ed alle persone idiote: tanto gli è a cuore che tutti meditino la sua legge, e quelle massime di fede, che hanno forza d'indurre ad osservarla colla debita perfezione.

9. Non contento di questo, torna Dio ad inculcare per bocca d'altri Profeti lo stesso, come mezzo importantissimo, non solo all'acquisto della perfezione, ma dell' eterna salute. Dice per bocca del Santo David, che l'uomo giusto bramoso di osservare esattamente la divina legge, medita

dita giorno, e notte. (*Psal.* 1. 2.) *In lege Domini voluntas ejus, & in lege ejus meditabitur die & nocte*. Per bocca dell' Ecclesiastico ci assicura, che meditando i novissimi che ci sovrastano, non peccaremo in eterno. (*Eccli.* 7. 40.) *In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, & in æternum non peccabis*. Per bocca di Geremia ci scopre la cagione, per cui la terra tutta si vegga desolata dalla corruttela de' vizj, e dice che ciò proviene dal non raccogliersi gli uomini ne' loro cuori a meditare le verità della fede, che gli raffrenino: *Desolatione desolata est omnis terra, quia nullus est qui recogitet corde*. (*Jerem.* 12. 11.) Lo stesso Dio induce replicatamente il Profeta Reale a palesarci l'esercizio frequente di meditare, in cui santamente si occupava, e il gran profitto che ne traeva, per indurci a far lo stesso con un esempio sì illustre. (*Psalm.* 76. 6.) *Cogitavi dies antiquos, & annos æternos in mente habui; & meditatus sum nocte cum corde meo, & exercitabar, & scopebam spiritum meum*. Mi raccoglievo fra le tenebre della notte nel secreto del mio cuore, e meditavo quegli anni eterni, che non hanno mai fine, e coll'esercizio di queste profittevoli considerazioni scopavo quasi, e ripulivo il mio spirito. (*Psal.* 118. 92.) *Nisi quod lex tua meditatio mea est, tunc forte periissem in humilitate mea*. Se non avessi persistito costante nella pratica del meditare, sarei forse perito per la mia naturale fiacchezza. (*Psam.* 38. 4.) *Concaluit cor meum intra me, & in meditatione mea exardescet ignis*. In tempo della mia meditazione mi sentivo ardere nel cuore fiamma di carità. E finalmente ci fa Iddio sapere per bocca dell' Appostolo, che il nostro profitto spirituale dipende dal meditare, e dal perseverare costantemente in un sì divoto esercizio: *Hæc meditare, in his esto, ut profectus tuus manifestus sit omnibus*. (1. *ad Timot.* 4. 15.) Quando la meditazione non avesse altro elogio, che le molte e grandi premure, con cui Iddio ce la propone a praticare, questo solo dovrebbe bastarci ad intendere quanti siano i suoi pregj, quant' i beni, di cui arricchisce le nostre anime, e sopra tutto a persuaderci quella verità sì ignota ai falsi contemplativi, che se ella non è più utile, più gioconda della contemplazione, è certamente di lei più necessaria: sì perchè questa ci è stata da Dio inculcata, e non quella, con gran premura nelle Sacre Scritture; sì perchè la meditazione è mezz'ordinario alla perfezione, e la contemplazione è straordinario, e perciò non può esser mai necessaria nè alla perfezione, nè alla salute, che sono beni da potersi conseguire da chicchessia. E benchè neppure la meditazione sia assolutamente necessaria, comechè non comandata da Dio sotto grave precetto, moralmente però parlando, deve dirsi necessaria in quanto che è difficilissimo, non solo perfezionare la propria vita, ma neppure mantenere l'innocenza della vita, senza qualche considerazione de' Misterj di nostra fede, come dice dottamente il Suarez. (*de Orat. lib.* 2. *c.* 4. *num.* 9.) E conclude: *Quia sicut fides est fundamentum, & quasi radix justitiæ; ita consideratio Mysteriorum fidei est magnum adjumentum ad conservandam, & augendam justitiam, quo adjutorio omnes indigent*.

10. Alle parole di Dio si aggiunge l'esempio de' Santi, che sebbene erano innalzati al dono della mistica contemplazione, pure avevano per costume di tornare alla meditazione de' divini Misterj; tant'è la stima, che di essa facevano. Fin dai principj del mondo cominciò a praticarsi questo lodevole esercizio: mentre narra la Sacra Istoria, che Isacco su l'imbrunire del giorno separavasi da' suoi domestici, e se n'andava solitario ne' campi a meditare. (*Genes.* 24. 63.) *Et egressus fuerat ad meditandum in agro, inclinata jam die*. Lo stesso santo costume fu sempre in uso appresso gli uomini virtuosi della legge antica, come si deduce manifestamente e dagli ordini, che loro fece Iddio replicatamente, e dalle parole de' Profeti di sopra esposte. Nella legge nuova Maria Vergine fu la prima a darcene un nobil esempio: perchè sebbene spiccò ella qual aquila de' contemplativi sì alto il volo della contemplazione alle cose divine, che non vi fu, nè mai vi sarà chi la possa raggiungere: contuttociò non isdegnava di meditare ancora l'opere del suo divino Figliuolo, come dice il Sacro Testo. (*Luc.* 2. 19.) *Maria autem conservabat omnia verba hæc, conferens in corde suo*. E qui si avverta, che il Santo Evangelista non disse *contemplans*, ma *conferens in corde suo*; per significarci, che sebbene contemplava molte volte la Vergine con guardo fisso, e ammirativo gli ammirabili avvertimenti del Redentore; altre volte

però

però gli conserva puramente seco stessa, cioè gli ruminava, gli ponderava nel suo interno, vi faceva sopra affettuose riflessioni; in una parola, attentamente gli meditava. Eppure con quegli atti meditativi non temeva ella di abbassarsi soverchiamente, nè di decadere dall'eccelso stato di contemplativa, a cui l'aveva Iddio sublimata: come temevano di decaderne facendo simili atti gl' Illuminati, ed i Quietisti con temeraria arroganza. Dietro l'esempio della Vergine andarono gli Appostoli, i discepoli, e le sante donne, che dopo la morte del Redentore stavano con uniformità di spirito constantemente considerando la prossima venuta dello Spirito consolatore promesso loro da Cristo, e accelerandola con fervide preghiere, e desiderj ardenti: *Hi omnes erant perseverantes unanimiter in oratione, cum mulieribus, & Maria Matre Jesu, & fratribus ejus*. (*Act*. 1. 14.)

11. Quanto poi questo spirito di meditare siasi diffuso per le viscere del Cristianesimo, si può facilmente comprendere dal vedere che tutte le persone pie vi hanno sempre atteso con somma cura, che tutti gli Ordini delle Sacre Religioni l'hanno abbracciato; e tutte nutrite con questo latte di divote considerazioni, e santi affetti sono cresciute nello spirito, ed hanno dato al mondo parti di gran santità. Ma ciò che a me fa maggior impressione, si è il riflettere, che quei Santi, che sono stati da Dio elevati a più sublime grado di contemplazione, sono stati anche più dediti alla pratica del meditare. Chi più contemplativo di un S. Agostino, di un S. Bernardo, di un S. Bonaventura? Eppure chi di loro più affezionato al meditare? Basta vedere le belle meditazioni, che hanno mandato alla luce, e subito s' intenderà quanto indefessamente si occupavano in questo divoto esercizio; mentre quelle altro alla fine non sono, che effetti di quelle considerazioni, che industriosamente facevano meditando a piè del Crocifisso. Chi più contemplativo del Patriarca S. Ignazio, il quale menando vita romita nella grotta di Manresa, ebbe dal cielo sì gran copia di lumi, ch'era solito dire, che se fossero mancate tutte le Sacre Scritture, egli ciò non ostante in virtù di quella celeste luce, da cui era stata rischiarata la sua mente in Manresa, avrebbe difesa contro tutti la santa Fede colla sua vita, e col suo sangue? Eppure in quello stesso luogo solitario compose egli l'aureo libro degli *Esercizj Spirituali*, approvato con Bolla speciale dalla Santa Sede, il quale principalmente altro non è che un aggregato di Meditazioni disposte con sì bell'ordine, e regolate con sì opportuni precetti, che hanno forza di espugnare ogni cuore: segno chiaro, che il Santo, mentre in quel tempo altamente contemplava, attentamente meditava ancora. Chi più contemplativo di S. Filippo Neri, che offerendo a Dio su l'Altare il Sacrificio incruento, si vedeva sovente aprire avanti gli occhi in giocondo spettacolo la gloria del Paradiso, che alla presenza di Popolo numeroso sollevavasi talvolta improvvisamente in aria su l'ali del divino amore, ch'era costretto in mezzo al verno portare aperto il seno per dare sfogo a quelle fiamme d'amore, che gli ardevano nel cuore? Eppure dice lo scrittore della sua vita, che *quasi del continuo si esercitava nella meditazione della Passione del Signore*: e si noti quella parola *quasi del continuo*, con cui il saggio storico limita opportunamente il suo detto, non volendo escludere le sublimi contemplazioni, che andavano meschiate alle sue divote meditazioni. Lo stesso dite di S. Francesco Saverio, di S. Gaetano, e degli altri Santi, ch' ebbero tutti per costume passare dalla meditazione alla contemplazione, e dalla contemplazione tornare alla meditazione, senza che punto temessero di decadere dallo stato di contemplativi; come temevano i falsi contemplatori di decadere da una certa loro ideale, e stolta contemplazione, che a dichiararla per tale, bastava questo stesso loro timore vano, e superbo, che non allignò mai nel cuore di alcun Santo.

12. Quando voglio inferire, che se tutti i Santi, anche quelli ch'erano arricchiti del dono della contemplazione, fecero un sì gran conto, e un sì grand' uso della meditazione, convien dire che questa arrecchi all'anima gran beni, anzi quegli stessi beni, di cui è feconda la divina contemplazione: ma con questa diversità però, che la contemplazione gli apporta con maggior soavità, e con maggior prestezza, e la meditazione gli arreca con più fatica, e in più lungo spazio di tempo, benchè talvolta con più

me-

merito, come replica in più luoghi S. Teresa. Epiloga S. Bernardo in poche parole i beni spirituali, di cui la meditazione è madre, dicendo: (*de Consid. Lib. 1. circa med.*) *Et primum quidem ipsum fontem suum, idest mentem, de qua oritur, purificat consideratio. Deinde regit affectus, dirigit actus, corrigit excessus, componit mores, vitam honestat, & ordinat. Postremo divinarum pariter, & humanarum rerum scientiam confert.* Non contento il Santo di aver enumerati i predetti effetti, in cui, come ognuno vede, si contiene tutta la perfezione della vita umana, siegue a dire: *Hæc est, quæ confusa disterminat, biantia cogit, sparsa colligit, secreta rimatur, vera vestigat, verisimilia examinat, ficta, & fucata explorat. Hæc est, quæ agenda præordinat, acta recogitat, ut nihil in mente resideat aut incorrectum, aut correctione egens.* Poi dimostra, che tutte le virtù cardinali coll'esercizio delle divote meditazioni si acquistano, e conclude, che non attendere a questo, è un perdere la propria vita: *Itaque justitia quærit, prudentia invenit, vindicat fortitudo, temperantia possidet. Non mihi hoc loco propositum est de virtutibus disputare; sed hoc dixerim, hortans ad vacandum considerationi, cujus beneficio hæc, & similia advertuntur. Cui tam pio, & utili otio nullam in vita operam dare, nonne vitam perdere est?* Si notino attentamente queste ultime parole, che sole bastano a comprendere, quanto sia, non solo utile, ma necessario a tutti lo studio di un'attenta, e divota meditazione, mentre senz'essa reputa il Santo inutile, e poco meno che perduta la nostra vita.

13. Eppure chi l'crederebbe? Vi fu tra Quietisti chi giunse a tanta arditezza, che per accreditare una certa contemplazione fittizia, chiamata da essi col nome di *quiete*, che appunto di quiete contemplativa altro non ha che il solo nome, arrivò a chiamare l'uso della meditazione cammino de' principianti, cammino imperfetto, cammino inutile, unico impedimento alla perfezione, e si avanzò fino a darle il titolo di *vita animale*. Dunque se questo è vero, raccomandandoci Iddio tante volte, e in tante guise nelle sacre carte l'esercizio delle divote meditazioni, ci pose in un cammino imperfetto, in un cammino inutile, e si attraversò a tutto suo potere alla nostra perfezione, mettendovi l'unico impedimento? Dunque mentre il santo David investito da eccelsa luce, profetava ne' Salmi, era un principiante imperfetto, mentre negli stessi Salmi più volte ci palesa, quanto in quel tempo stesso gli era a cuore l'esercizio del meditare? Dunque menava vita animale quel regio Profeta, quando in mezzo alle sue dolci meditazioni, come egli stesso asserisce, ardeva in fiamme di carità? Dunque tutte le persone pie, e tutte l'anime sante, che dalle contemplazioni, a cui Iddio l'innalzava, ebbero sempre per costume tornare alle loro consuete meditazioni, furono sempre principianti, sempre imperfette; nè mai vi è stato al mondo Santo alcuno, che sia giunto alla perfezione, perchè niun v'è, ch'abbia abbandonato per sempre l'esercizio del meditare? Che delirj, o per dir meglio, che stoltezze sono queste!

14. Eppure i Quietisti le propongono sì sensatamente, che arrivano a dire, che se tanto pochi si avanzano alla perfezione cristiana, è perchè non si danno alla contemplazione specialmente mistica, ma puramente attendono al meditare. Ed io dico, che parlando anche della contemplazione vera, e non della spuria, ed immaginaria, qual essi sognano, il non conseguirsi da molti la perfezione, non proviene dal non voler contemplare, ma dal non voler meditare. La ragione è manifesta, perchè la perfezione cristiana è un bene soprannaturale, che può acquistarsi da tutti; giacchè a tutti è stata consigliata da Gesù Cristo, dicendo: *Estote ergo perfecti, sicut Pater vester cælestis perfectus est.* Dunque i mezzi che ad essa conducono, devono esser tali, che possano praticarsi a suo arbitrio da chicchessia; non essendo mai possibile che dipenda dalla nostra volontà la conseguzione di qualche fine, se non dipende egualmente dalla nostra volontà l'uso de' mezzi proporzionati a conseguirlo. Or è certo, che sebbene la contemplazione è mezzo attissimo a conseguire la perfezione, non è però un mezzo che stia in mano nostra, e che lo possiamo usare a nostro arbitrio: perchè è un dono gratuito, che Iddio dà a chi gli piace, e talvolta nega anche a persone di molta virtù per fini noti a lui solo, come dice S. Bernardo: (*Ser. 3. de Circumcis.*) *Multi tota vita sua ad hoc tendunt, sed non perveniunt; quibus tamen, si pie, & perseveranter conati sunt, statim ut*

de

de corpore exeunt, redditur quod in hac vita dispensatorie est negatum. La meditazione sì, che è mezzo conducentissimo alla perfezione, ed è praticabile a nostr'elezione; perchè consiste nell'esercizio delle nostre potenze interiori ajutate dalla grazia ordinaria, che non si nega ad alcuno. Se dunque pochi sono quelli, che salgano alla cima della perfezione, ciò non può nascere dal non voler attendere alla contemplazione, che non è in loro potere; ma deve provenire dal non volersi seriamente applicare all'esercizio della meditazione, che sta nelle loro mani, e sopra tutto dal non voler esercitarsi nelle preghiere, che hanno l'effetto infallibile, giusta la promessa del Redentore, e nella pratica dell'umiltà, dell'annegazione di sè stesso, della mortificazione delle proprie passioni, del totale distacco delle cose create, e di tutte l'altre virtù morali.

15. Ma replicano essi: Vediamo, che alcuni dopo molti anni di quest'esercizio (ch' essi chiamano *esteriore*) di meditare, trovansi vuoti di Dio, e pieni di sè medesimi. Vediamo, ripiglio anch'io, che alcuni, dopo un lungo esercizio di contemplare, sono ancora deboli, ed imperfetti; anzi leggiamo nell'istorie Ecclesiastiche gli avvenimenti funesti di alcuni contemplativi, che dall'alto delle loro contemplazioni caddero in precipizj orrendi, e talvolta con rovina irreparabile, da cui mai più non risorsero. Dunque che si ha da inferire da queste esperienze? Forsechè anche la contemplazione è cammino imperfetto, è cammino inutile, è impedimento alla perfezione? Chi non vede quanto sarebbero stolte tali conseguenze? Dunque bisognerà dire, che queste debolezze, e queste cadute non hanno origine nè dalla contemplazione, nè dalla meditazione, che sono per sè stesse santissime, e di lor natura conducono sempre l'anima a Dio; ma nascono dall'abuso, o almeno dal poco buon uso, che da alcuni si fa o della meditazione discorsiva, o della mistica contemplazione. Sicchè nulla per questa via si conclude in discredito della meditazione, tanto esosa a questi falsi contemplativi. Ma lasciamo tali inezie, a cui pare a me che si faccia troppo onore, con volersi troppo affannare in confutarle: e passiamo a decidere altri punti più ragionevoli.

CAPO II.

Si espongono gli eccessi di quei Direttori, che troppo aderenti alla contemplazione, screditano la meditazione; e si mostra loro la strada di mezzo, per cui devono condurre l'anime.

16. NON ostante le belle doti, di cui vanno adorne, ciascuna nel suo genere, e la contemplazione, e la meditazione; vi sono Padri spirituali, che indiscretamente invaghiti dell'una, screditano l'altra appresso i loro Figliuoli spirituali, e gli tengono lontani, anche quando converrebbe, secondo il loro stato presente, che vi s'appigliassero. Alcuni Direttori amanti della meditazione in udire, o in vedere certi casi strani di chi camminando per la strada della contemplazione, o fu trovato illuso, o cadde in qualche grave eccesso, o tornò bruttamente alle sue antiche tiepidezze, si spaventano soverchiamente, e tengono questo cammino per troppo arrischiato; e però non vogliono in modo alcuno che vi entrino i loro discepoli, ancorchè per altro Iddio con i suoi interni lumi, e soavi mozioni già ve gl'introduca. Si aggiungono a colmarli di timore alcune ragioni apparenti, cioè che la meditazione è sicura, ma la contemplazione è pericolosa: sì perchè l'anima vedendosi innalzata a conoscere le cose divine in modo straordinario, può facilmente concepire vanagloria, e vana compiacenza di sì bel dono; sì perchè può attaccarsi con gola molto biasimevole a quelle dolcezze di spirito, di cui abbonda un tal dono, con grave pregiudizio dello stesso spirito; sì perchè vedendosi l'anima portata in alto su l'ali della contemplazione, può concepire basso concetto, e forse positivo disprezzo di chi si trova al basso camminando coi passi della meditazione discorsiva. Per queste, ed altre simili ragioni tengono i predetti Direttori legate l'anime nell'esercizio della meditazione, mentre ancora sono atte ad ascendere a qualche grado di contemplazione.

17. S. Giovanni della Croce nella stanza terza della Fiamma viva d'amore, inveisce con ardente zelo contro questi Direttori inesperti, e specialmente nel §. VIII. rappresenta un'anima, a cui Iddio in tempo d'orazione comunichi

una

una certa notizia amorosa di sè in molta quiete, e serenità di spirito: (il che è già vera contemplazione, come vedremo nel seguente capo) poi induce un Padre spirituale poco esperto delle vie del Signore, che la ritrae da quella dolce contemplazione, per rimetterla nelle immaginazioni, ne' discorsi, e nelle sue solite meditazioni, e lo riprende con acri parole, dicendo così: *Verrà uno, che non sa se nonchè martellare, e battere con mazza ferrata a guisa di Fabbro; e perchè non sa insegnare se non questo, dirà: Andate, lasciate questo, ch'è perdimento di tempo, ed oziosità; ma pigliate quest' altro. Meditate, fate atti, ch' è necessario che facciate dal canto vostro atti, e diligenze; che quest' altre cose sono vanità, e gofferie. E così non intendendo essi i gradi dell' orazione, nè le vie dello spirito, non s' avveggono, che questi atti, ch' essi dicono che faccia l'anima, e che quell' andar con discorso, già si è fatto.* E conclude, che distaccandosi la pover'anima da quella contemplazione, a cui Iddio la traeva, per rimettersi nell'esercizio del meditare, *non fa l'uno, e nemmeno approfitta nell' altro:* non contempla, perchè glielo proibisce il Direttore: non medita, perchè in tale stato glie l' impedisce Iddio.

18. S. Teresa ancora disapprova molto la condotta di un Confessore, che obbligava una sua penitente a non uscire dalla meditazione del suo niente, e delle proprie miserie; mentre già Iddio l' innalzava manifestamente alla contemplazione di quiete. Nè creda già il Lettore, che questi abbagli di rado accadano: sono pur troppo frequenti, spesso accade di trovar persone spirituali tenute violentemente da' loro Padri spirituali nella considerazione de' novissimi, o di altre massime; mentre Iddio da gran tempo le tira a comunicar seco in soave contemplazione: con quali angustie de' loro spiriti, violentati ad oprare contro le attrattive della divina grazia, e con quanto loro pregiudizio, può ciascuno immaginarselo. Questi Direttori però, dice S. Giovanni della Croce, non se la passeranno appresso Iddio senza castigo, per il grave danno che arrecano all' anime coi loro rei consigli. Nè punto giova a scusarli, soggiunge il Santo, il loro poco sapere: perchè, prendendosi la cura di tali anime, sono tenuti per officio ad intendere le diverse vie dello spirito; e non intendendole, sono obbligati a commetterle all' altrui cura. *Potranno*, dic' egli, *forse questi tali errare con buon zelo, non arrivando a più il loro sapere; ma non perciò rimarranno scusati nei consigli, che temerariamente danno, senza intendere prima il cammino, e lo spirito, che l'anima tiene: e se non l' intendono, perchè metter la loro rozza, ed ignorante mano in cosa, che non sanno; e non la lasciano per chi meglio l' intende? Non essendo cosa di picciolo peso, e colpa, far perdere ad un' anima beni inestimabili per consiglio fuor di strada, e lasciarla affatto per terra. Onde colui che temerariamente erra, essendo obbligato a pensar giusto (come ciascuno è nel suo officio) non la passerà senza castigo, conforme al danno che fece.* (*Fiam. viv. Am. stan.* 3. §. 11.)

19. Altri Direttori poi danno nell' estremo contrario, tentando d'innalzare l' anime alla contemplazione, ancorchè per essa non siano ancor mature. Io qui non parlo con quei Maestri di spirito, che con arti erronee proccurano d' introdurre ogni sorte di persone in una certa quiete ideale, che di contemplazione ha il nome, e l' apparenza, ma non ha certo la sostanza, come mostrerò in appresso. Io ora ragiono con quei Direttori, che si sforzano d' innalzare i loro penitenti alla contemplazione vera, ma lo fanno indiscretamente. Poichè lo proccurano prima del tempo, e con vani artificj, forse perchè avendo eglino già provato l' utile, e il dolce di questo celeste dono, vorrebbero che l' esperimentassero ancora i loro discepoli; e però ordinano loro, che lascino la meditazione, tronchino tutti i discorsi, quando sarebbe ancor tempo di continuarli. Insegnano loro a purgare le loro menti dall' immaginazioni, e da' fantasmi, di starsene incantati avanti a Dio, e di esercitarsi con la volontà in certi affetti sublimi, di cui sogliono pascersi l' anime de' veri contemplativi.

20. Or tali industrie praticate per innalzare o sè, o gli altri alla contemplazione, sono in più luoghi riprovate da S. Teresa, come inutili, anzi come nocive. Dopo aver ella parlato della meditazione discorsiva, e di tutte le industrie, che possiamo santamente usare per risvegliare in noi la divozione, soggiunge: (*in vita sua cap.* 12.) *Questo dunque è quanto noi possiamo. Chi vorrà uscire di qui, e innalzare lo spirito a sentir gusti, che non gli vengono dati,*

(per

(per gusti intende la Santa l'orazione, o contemplazione di quiete) *è un perder l' uno, e l' altro a mio parere, perchè è cosa soprannaturale: e perduto l' intelletto discorsivo, rimansi l' anima deserta, e con grande aridità.... Or quel che io dico, che non s' innalzino senzachè Iddio gl' innalzi, è linguaggio di spirito. M' intenderà chi n' ha qualche esperienza.... Torno di nuovo ad avvertire, che importa molto a non elevare lo spirito, se il Signore non l' eleverà egli alle cose straordinarie, e soprannaturali, essendo questa cosa, che subito s' intende, e si conosce.* La ragione di questo è chiara, perchè la contemplazione dipende da una luce straordinaria, che Iddio infonde nella nostra mente, con cui c' innalza alla vista delle cose divine, e in un affetto soave d' amore, che infonde nella nostra volontà. Or se l' anima è priva di questa luce, e di quest'affetto, e stassene al bujo, non potrà mai vedere, nè contemplare tali oggetti. Nè l'abbandonare la meditazione, e il discorso, conferisce punto ad acquistare una tal vista, che Iddio dà, non a chi la proccura, ma a chi egli vuole; al più al più otterrà, come dice la sopraccitata Santa, di tener incantate le potenze senz' alcun prò. (*Cast. int. mans.* 4. *c.* 3.) *Avendoci Iddio date le potenze, affinchè con esse operassimo, non accade incantarle; ma bisogna lasciare che facciano il loro offizio, insino a tanto che Iddio da sè le ponga in altro maggiore.*

21. Posto dunque che ambedue questi estremi sieno imperfetti, e dannosi, conviene che il Direttore tenga la strada di mezzo, che solo è sicura, e solo può conferire alla perfezione dell' anime da lui governate, e dirette. La strada di mezzo è questa, ch' egli con santa libertà introduca nella contemplazione le anime, qualunque volta si accorga ch' Iddio ve le chiami, e le tenga sempre nell' esercizio di meditare, finchè scorga in loro una tale chiamata. La ragione di questo l' adduce San Giovanni della Croce: (*Flam. amor. stanz.* 3. §. 9.) ed è, che Iddio siccome è principale agente, così è la prima guida dell' anime nel cammino dell' orazione. Noi siamo i suoi strumenti; e però a Dio tocca, elevando l' anime coi lumi, e mozioni straordinarie, metterle nella via della contemplazione, ch' è quasi un' accorciatoja alla perfezione: oppure lasciarle cogli ajuti ordinarj nella strada battuta della meditazione. A noi si appartiene osservare la condotta di Dio, discernerla con avvedutezza, secondarla con fedeltà, proccurando che l' anima vi cammini rettamente. Onde non può in coscienza il Direttore fermare violentemente nella meditazione uno spirito ch' Iddio innalza alla contemplazione, se pure non fosse per breve tempo, e per prova, affine di assicurarsi del vero; nè cavarlo fuori della meditazione, per innalzarlo con industrie inutili, e vane alla contemplazione, se prima Iddio colle sue interne mozioni non ve l' invii. E' tenuto a seguire le traccie del Signore, e ad accomodarsi a quelle, proccurando che l' anima cammini bene per quella via per cui Iddio la conduce.

22. In conferma di questo rifletta il Direttore, che non può scusarsi da mancamento di superbia (come nota nei luoghi sopraccitati S. Teresa) ed anche di temerità, il volersi un' anima introdurre da sè alla contemplazione, ch' è un tratto intimo, e familiare con Dio, senza esservi introdotta dallo stesso Dio. Come appunto non potrebbe in modo alcuno scusarsi l' arditezza di quel suddito, che non ammesso all' udienza del Re, volesse alzando le portiere delle stanze reali, entrarvi da sè. Senonchè la parità è anche più convincente nel caso nostro, perchè potrebbe pure alla fine il suddito in qualche caso giungere per mezzo di tali violenze alla presenza del Re; ma non potrà mai un' anima per qualunque sforzo, e industria che adopri, presentarsi colla contemplazione avanti Dio, se Iddio non ve l' ammetta. All' opposto rifletta, che sarebbe sconvenevolezza grande d' un' anima, che ammessa già alla contemplazione delle divine grandezze, se ne ritirasse, per tornare ai discorsi della meditazione; come appunto sarebbe scostumatezza d' un suddito, che chiamato all' udienza del Principe ricusasse d' andarvi, ma piuttosto amasse di andare in cerca di lui, e di rimirarlo da lungi, qualora esca a diporto per le pubbliche vie, che vederlo, e goderlo presente nelle sue stanze.

23. Aggiungo, che la meditazione, come dicono comunemente i Dottori mistici, cerca Iddio coi passi delle sue considerazioni, e de' suoi discorsi; la contemplazione lo possiede, e lo gode. Or siccome sarebbe stolto quello, che giunto al ter-

termine del suo viaggio, tornasse in strada, per ritrovare il termine già trovato: così sarebbe malavveduto, chi arrivato al possedimento di Dio colla celeste contemplazione, tornasse a meditare per giungere al possesso di Dio, che già possiede. Intendo, durante il tempo della contemplazione, come meglio spiegherò in breve nel presente Trattato al nu. 125. per non convenire in questa similitudine coi falsi Quietisti. E siccome quello, che trovasi anche lungi dal termine del suo pellegrinaggio, non ha già da metter l'ali, come Icaro, per arrivarvi in un istante, ma ha da camminare regolatamente, ed in modo naturale per la sua strada; così chi non è giunto alla contemplazione di Dio, non deve tentare voli artificiosi inverso lui, ma deve andarsegli accostando coi passi regolati della meditazione discorsiva, finchè ottenga di possederlo o imperfettamente in questa vita, o perfettamente nell' altra. Dunque concludiamo, che non deve mai il Direttore rimover l'anime dalla meditazione, finchè Iddio non le chiami alla contemplazione; e chiamate ch' elle siano alla contemplazione, non le deve mai alienare da quella, per rimetterle nella meditazione, durante però, come già dissi, tale contemplazione.

CAPO III.

Si danno i segni per conoscere, quando l' anima sia da Dio introdotta alla contemplazione.

24. La difficoltà maggiore consiste in conoscere quando l'anima sia chiamata da Dio alla contemplazione, e debba entrarvi con umile fiducia; e quando non sia chiamata, e debba ritirarsene con modestia. Tre segni ne dà S. Giovanni della Croce (*Salit. al Mon. Lib. 2. cap. 13. e 14.*) e i più chiari, e i più sicuri, a mio parere, che si possano. Il primo segno si è, che l'anima sufficientemente già disposta alla contemplazione, non possa più meditare. Dissi *sufficientemente disposta*, perchè sebbene in qualche caso raro dona Iddio la contemplazione anche ai principianti deboli, ed imperfetti; di legge ordinaria però vuole che l'anima sia, non dico già perfetta, ma bastevolmente disposta per il ricevimento di sì gran dono, coll' estirpazione de' vizj, con la mortificazione delle passioni, col distacco dalle cose caduche, e coll' esercizio delle virtù morali. Quando dunque Iddio vede l'anima in tal disposizione, le toglie l'uso del meditare: onde quella si sente impedita nelle sue potenze interiori alle immaginazioni, ai discorsi; e comincia ad esperimentare molta difficoltà, ed aridità in quelle stesse considerazioni divote, in cui prima trovava un dolce pascolo. Opera Iddio in tal guisa, perchè vuole da un esercizio più basso, qual è quello del meditare, sollevarla ad un altro più nobile, qual è quello del contemplare. E poichè non può la meditazione discorsiva unirsi in un tempo stesso colla pura contemplazione, Iddio le toglie una, per arricchirla dall' altra.

25. Ma questo primo segno da sè solo è fallace, nè basta a discernere la vocazione di Dio alla contemplazione: perchè il non poter meditare, può nascere da tiepidità, e da trascuratezza in attendere alle cose del divino servizio, come bene spesso accade: e però è necessario che a questo segno si aggiunga il secondo, ed è, che non potendo l'anima più meditare, e discorrere circa gli oggetti soprannaturali, e divini, neppure abbia gusto di dissiparsi, e di andar vagabonda circa gli oggetti terreni. Non dico, che l'anima non abbia a patir distrazioni, (mentre da queste neppur vanno esenti l'anime sante) dico solo, che non ne gusti, ma piuttosto le siano di tormento, e di pena: perchè gustando di andar distratta, e dissipata su le cose create, l'aridità ch' ella prova nel meditare, non è segno di contemplazione, ma solo di tepidezza, e di negligenza colpevole, in pena di cui merita di esser lasciata da Dio arida, e desolata.

26. Ma perchè potrebbe darsi il caso, che l'anima non potesse meditare, nè avesse voglia di divertirsi ad altri oggetti a cagione di qualche umore malinconico, che occupandola nella parte sensitiva, la rendesse svogliata di tutto, e poco men che balorda; si richiede il terzo segno, (e questo è il principale, senza il quale gli altri due nulla provano a favore della contemplazione) cioè che l'anima nell' orazione si trovi con un certo sguardo amoroso a Dio, che il Santo chiama *attenzione*, o notizia amorosa in pace, e quiete interiore. Se il Direttore scorge questo segno ancora nel suo discepolo, non dubiti che sia egli chiamato alla contemplazione, perchè è già questo vera con-

contemplazione. E perciò conclude il Santo così: (*ibid. cap.* 13.) *Questi tre segni almeno, e tutti insieme ha da vedere in sè la persona spirituale, per sicuramente arrischiarsi a lasciare lo stato di meditazione, ed entrare in quello della contemplazione, e dello spirito. E non basta scorgere in sè il primo, ed il secondo segno, se non vi vede anche il terzo*. E ne adduce quelle stesse ragioni, ch'io ho dianzi accennate; anzi nel capo seguente ne apporta delle altre, che non è necessario qui riferire. Solo avverto collo stesso Santo, che questo guardo, o notizia amorosa di Dio qualche volta procede da una luce sì semplice, e sì pura, che neppure la discerne l'anima che la riceve, il che specialmente accade ne' principj, in cui l'anima avvezza al cibo più sensibile, e grosso della meditazione, non ha ancora accomodato il palato al cibo delicato di una pura contemplazione: si conosce però dagli effetti, che produce nell'anima, di tranquillità, di pace, e di robustezza nell'esercizio delle virtù, come nota anche il P. Alvarez de Paz (*Tom.* 3. *lib.* 5. *par.* 2. *cap.* 13.) e noi ora vedremo.

27. Dice questo Teologo mistico, che allora è il tempo di passare dalla meditazione alla contemplazione, quando l'anima, che a giudizio del suo Direttore ha sufficientemente profittato nella virtù, sentesi internamente chiamare, e provocare alla divina contemplazione; e discendendo al particolare, dà per segni di una tal chiamata quegli stessi, che assegna S. Gio: della Croce, cioè l'esser ella stata lungamente arida nelle sue meditazioni, e certamente non per sua colpa, e il ritrovarsi nell'orazioni con uno sguardo semplice, ed amoroso fissa in Dio; e finalmente assegna per effetto di questa dolce contemplazione, che già l'anima prova, una maggior robustezza nel dispregio del mondo, e di sè, e nelle sode virtù: dice dunque così: (*Tom.* 3. *lib.* 5. *par.* 2. *cap.* 13.) *Cum spiritualis Magister post sufficientem notitiam profectus ejus ita faciendum esse censet, cum internis inspirationibus, & satisfactione quadam mentis ad illud provocatur: cum multo tempore aridus in meditatione fuit, & Deum simpliciter aspiciens, & amori inhaerens magis proficit, & robustior ad proterendum saeculum, & ad despicientiam sui ipsius, & ad omnem virtutem invenitur*.

28. Se dunque vedrà il Direttore, che il suo penitente, o la sua penitente, dopo un ragionevole profitto nella via spirituale, non trova più nelle sue meditazioni alcun pascolo, e per quante diligenze adopri, siegue per lungo tempo a stare impedita, e quasi legata all'immaginazioni, ed al discorso, ma pure mettendosi alla presenza di Dio, vi rimanesse fissa con un certo sguardo amoroso, e soave; non la levi da quella quiete per farla tornare alla meditazione, perchè ha già indizj sufficienti che Iddio la chiama alla contemplazione, anzi che già la tiene per mezzo di quello sguardo affettuoso in Dio; non tema ch'ella perda tempo, cessando da quella fatica, che si pratica con le potenze interiori nell'esercizio del meditare, perchè Iddio in quella quiete piena di amore comunica gran beni allo spirito, e particolarmente molta fortezza in praticare gli atti delle virtù. Non abbia paura, che vedendosi innalzata a migliore orazione, debba cadere in vanagloria, o abbia a mirare con occhio di disprezzo le orazioni altrui, come dicemmo nel principio di questo capo; perchè l'opere di Dio, massime se sieno infuse, vanno sempre vestite di sentimenti umili, e in vece di sollevar l'anima, l'abbassano, e la pongono in un disprezzo sincero di sè stessa. Di ciò potrebbe giustamente temersi, se l'anima proccurasse ascendere da sè alla divina contemplazione; perchè essendo vani questi sforzi, altro non potrebbero produrre che effetti di vanità.

29. Non creda però il Direttore, che una tal anima non abbia mai più a tornare alla meditazione. E'errore de' Molinisti il dire, che l'anima innalzata alla contemplazione, non debba meditare mai più, perchè sarebbe un decadere dal proprio stato. Questo stato, in cui sempre si contempla, vi sarà bensì nell'altra vita, in cui mireremo svelatamente le divine grandezze, nè potrà mai esser rimossa la nostra mente da quello sguardo beatifico: ma in questa vita non v'è. S. Bernardo, o altro Autore (*Scal. Claus. initio*) forma una scala di quattro gradini per innalzare l'anime a Dio. Il primo gradino vuol che sia la lezione de' libri santi, con cui ella s'imbeve di massime divote. Il secondo vuole che sia la meditazione, con cui le pondera, e se l'imprime altamente nella mente, e nel cuore. Il terzo vuole che sia l'orazione, con cui chiegga a Dio il bisognevole. Il quarto vuo-

to vuole che sia la contemplazione, con cui le mira, e le gode. E finalmente conclude, che mancando all'anima la grazia della contemplazione, deve ordinatamente discendere al terzo, al secondo, ed al primo gradino, cioè deve tornare alle preghiere, alla meditazione, ed alla lezione de' libri santi. *Cum vero mentis humanæ acies infirma veri luminis illustrationem diutius sustinere non poterit, ad aliquem trium graduum per quod ascenderat, leviter, & ordinate descendat; & alternatim, modo in uno, modo in altero, secundum modum liberi arbitrii, pro ratione loci, & temporis demoretur.* (*Ibid. circa finem.*) E perchè il Molinos perfido corruttore della scienza mistica, abusandosi della dottrina di questo Santo Dottore, ebbe ardire di affermare, che giunta l'anima alla contemplazione acquisita, non ha da discendere nè al secondo, nè al primo gradino, cioè nè alla meditazione, nè alla lezione divota, ma ostinatamente ha da fermarsi in quella; fu condannato da Innocenzo XI. come si vede nella proposizione 23. *Mystici cum S. Bernardo in Scala claustralium distinguunt quatuor gradus, lectionem, meditationem, orationem, & contemplationem. Qui semper in primo sistit, numquam ad secundum transit: qui semper in secundo persistit, numquam ad tertium pervenit, qui est nostra contemplatio acquisita, in qua per totam vitam persistendum est, dummodo Deus animam non trahat (absque eo quod ipsa id expectet) ad contemplationem infusam; & hac cessante, anima regredi debet ad tertium gradum, & in ipso permanere, absque eo quod amplius redeat ad secundum, aut primum.*

30. Coerentemente alla dottrina di S. Bernardo parla S. Teresa (*in Vit. sua cap. 18.*) che trattando dei gradi dell'orazione sotto l'allegoria dell'acque con cui s'inaffia la terra, dice, che mancandoci un'orazione, dobbiamo applicarci all'altra: *Se non lasciasse mai il Signore di dare, quando sia di bisogno, l'acque del Cielo, già si vede quanto riposato starebbesi il giardiniere. Ma perchè mentre dimoriamo in questa vita, è ciò impossibile, deve l'anima star sempre vigilante, e con pensiero, che mancandole un'acqua, proccuri l'altra.* Coerentemente alla dottrina di ambedue insegnò il mistico Alvarez de Paz, che sottraendo Iddio il dono della contemplazione ad un'anima solita a riceverlo nelle sue quotidiane orazioni, non deve rimanersene oziosa, o affettare, come i Molinisti, qualche stolta contemplazione; ma deve ripigliare i discorsi, le riflessioni, i proposti, le domande, gli affetti, come era solita di fare in istato di semplice meditativa. *Insuper tempore consuetæ orationis, in quo consueverat donum contemplationis experiri, ne deses, ne otiosus sedeat; sed communi gratia adjutus, quod est in se faciat. Divina Mysteria vitæ, & Passionis Domini, vel divinas perfectiones, aut beneficia consideret, & in seipsum reflectat, & sancta proposita concipiat, affectus virtutum, & amoris, & gratiarum actionis, & laudis, ut supra exposuimus, eliciat, & illam horam orationi destinatam, sicut quando erat in statu meditationum, utiliter insumat.* (*Tom. 3. l. 5. p. 2. c. 12.*) Così fece la Sposa de' sacri cantici, che dopo essere stata ammessa nella cella de' vini preziosi, simbolo della perfetta contemplazione, in cui l'anima s'inebria del santo amore, tornò a cercare a modo de' meditativi il regio sposo per le piazze, e per le pubbliche strade della città. Questo è spirito retto: e non già volersi ostinare a contemplare, quando Iddio ne ha sottratta la grazia, per un timore superbo, e vano di decadere dal proprio grado.

31. Ma perchè alcuni Quietisti s'industriarono di spalleggiare le loro false dottrine con l'autorità di S. Giovanni della Croce Mistico sublimissimo, sentano com'egli parla al nostro proposito. *Ma non vorrei che di qua si cavasse regola generale di lasciare la meditazione. e il discorso, che il lasciarla ha sempre da essere per più non potere, e solamente per il tempo, che o per via di purgazione; o di tormento, o per molta perfetta contemplazione il Signore l'impedirà: che in altro tempo, ed occasione si deve sempre aver quest'appoggio, e riparo, massime della vita, e Croce di Cristo, che per la purgazione, pazienza, e per lo sicuro cammino è il migliore, e ajuta maravigliosamente all'alta contemplazione.* (*Not. Osc. lib. 1. cap. 10.*) Poteva questo Santo parlar più chiaro? Poteva spiegar meglio i suoi sentimenti? Cioè, che eccettuato il caso, che l'anima si trovi nelle purghe passive, di cui parleremo nel Trattato quinto, e il caso, che si trovi in attuale contemplazione, deve la persona sempre tornare alla meditazione, all'immaginazioni, e ai discorsi, massime della vita, e passione del Redentore, da cui sono tanto alieni, come vedremo a suo luogo, i fal-

i falsi contemplativi. E se il Santo eccettua quei due casi, ciò proviene, perchè in quelle due congiunture Iddio stesso è quello, che impedisce all'anima la meditazione per suo maggior bene. Quindi si prenda lume ad intendere il senso legittimo di quelle parole, che si trovano frequentemente sparse nell'Opere di detto Santo, massime nella *Salita al Monte Carmelo*, che l'anima contemplativa deve spogliarsi dell'immaginazioni, delle forme, e delle figure. In quei luoghi egli ragiona sempre di un'anima, che posta già in vera contemplazione, aspiri all'unione mistica di amore, ch'è l'apice della divina contemplazione. Or parlando di una tal anima saggiamente insegna, che non deve in tal tempo combinare fantasmi, e fabbricare idee nella sua mente, perchè non otterrebbe con questo se non che disturbare l'opera delicata, che va in lei facendo Iddio; ma deve secondare lo spirito del Signore, che da una contemplazione più bassa, in cui ella già si trova, la condurrà, s'ella non ponga l'impedimento di grosse immaginazioni, alla contemplazione più alta, e più perfetta di mistica unione. Questo è il vero senso di questa sua dottrina. Del resto poi, fuori di questo caso, già si è protestato a chiare note, che deve sempre ripigliare le meditazioni, i discorsi, e conseguentemente le immaginazioni, le forme, e le figure. Dunque qualunque volta trovi il Direttore un'anima chiamata da Dio alla contemplazione, non la rimova da quella dolce quiete, secondi lo spirito del Signore; ma l'istruisca però, che mancando quella santa occupazione, non ha da starsene oziosa, ma deve ritornare alle considerazioni, agli affetti, ed alle sue antiche meditazioni, come insegnano tutti i Santi.

CAPO IV.

Si spiega cosa sia la contemplazione.

32. Esposti già i pregi della contemplazione, e della meditazione, e dimostrata la via di mezzo, che deve tenere il Direttore per ischivare gli eccessi dannosi di chi troppo aderente alla meditazione rimove importunamente i Penitenti dalla contemplazione; o troppo amante della contemplazione, gli ritrae indiscretamente dalla meditazione: veniamo ora a vedere cosa sia questa contemplazione; giacchè senza questa notizia non potrebbe il Direttore condurre l'anime per quella strada sicura, che gli abbiamo additata.

33. I Santi Padri, e i Dottori Mistici hanno in varj modi definito l'essenza, e la sostanza della divina contemplazione. S. Agostino (*lib. de Spir. & Anim. cap.* 32.) dice, ch'ella è una dilettevole ammirazione di una chiara verità: *Contemplatio est perspicuæ veritatis jucunda admiratio*. S. Bernardo (*in Scala claustr.*) dice che la contemplazione è una elevazione di mente sospesa in Dio, che gusta i gaudj dell'eterne dolcezze: *Contemplatio est mentis in Deum suspensæ elevatio, æternæ dulcedinis gaudia degustans*. Riccardo di S. Vittore (*de contempl. l.* 1. *c.* 4.) insegna, che la contemplazione altro non è che una perspicacia della nostra mente sospesa per l'ammirazione alla vista de' spettacoli, che le propone la divina Sapienza: *Est libera mentis perspicacia in sapientiæ spectacula cum admiratione suspensa*. Oppure come in altro luogo afferma (*de contempl. lib.* 1. *cap.* 6.) è uno sguardo libero, e perspicace della nostra mente, sparso sopra qualunque oggetto intelligibile: *Est perspicax & liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus*. S. Tommaso ripone tutto l'essere della contemplazione nel semplice sguardo delle divine verità: (2. 2. *quæst.* 180. *art.* 3. *ad* 1.) *Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis*. Benchè voglia, che questo sguardo abbia a dipendere dall'amore, come da sua cagione, ed abbia a terminare nell'amore, come suo fine. Coerentemente alla dottrina di questi spiegano l'essenza della divina contemplazione S. Bonaventura, Gersone Parigino, ed altri Dottori Mistici.

34. Da tutto ciò si deduce, che a formare la mistica, e divina contemplazione tre cose si richiedono, secondo la dottrina dei Dottori, e de' Santi. Primo, lo sguardo semplice di qualche verità divina: perchè in questo tutti convengono con termini espressi, o equivalenti. Secondo, che questo sguardo sia con tal chiarezza, che induca ammirazione nella mente di chi contempla, come dice chiaramente S. Agostino, e Riccardo di S. Vittore nella sua prima definizione, e denota S. Bernardo con quella sospensione di mente, che nasce dall'ammirazione del-

dell'oggetto. Terzo, che quello sguardo vada congiunto con un dilettevole affetto delle verità che si ammirano, di modo che sia giocondo, come richiede S. Bernardo; sia parto e padre d'un dolce amore, come insegna S. Tommaso. Oltre queste tre cose, altro di sostanziale non v'è nelle predette dichiarazioni: sicchè volendo noi da tali definizioni cavarne una, che sia l'estratto di tutte, e ne contenga la sostanza della dottrina, potremo dire così, che *la contemplazione mistica è un'elevazione di mente in Dio, o nelle cose divine, con uno sguardo semplice ammirativo, e soavemente amoroso delle cose divine*. Spieghiamo ora questa definizione, ch'è il fondamento di quanto avrà a dirsi nel presente Trattato.

35. Ho detto, che la contemplazione è *un'elevazione di mente in Dio, o nelle cose divine*: e in questo conviene con l'orazione mentale, la quale è un alzamento della nostra mente a Dio, come la definisce il Damasceno: (*lib.* 3. *fidei cap.* 24.) *Ascensus mentis in Deum*. Ho detto, che quest' elevazione di mente in Dio ha da essere *con un semplice sguardo*: e in questo differisce le contemplazione dalla meditazione, che non rimira le verità con un atto semplice, e solo; ma ne va in cerca con replicati atti d'intelletto, e d'immaginazione. Chi medita, bisogna che con molti atti di fantasia si vada rappresentando gli oggetti, che vuole ponderare: bisogna che vada formando attorno ad essi varj discorsi, con cui arrivi a scoprire quelle verità, che l'hanno a muovere ad affetti proporzionati. Non così accade a chi contempla. A questo si rappresentano le verità con chiarezza, e senza moltiplicità di atti: con un semplice sguardo della sua mente le mira, e gode. Se uno vuole, a cagione di esempio, meditare la grandezza della divina bontà, gli conviene figurarsi nell' immaginativa tutto quel bene, che Iddio ha sparso sopra le creature, e gli conviene andare inferendo per via di discorso quanto sia incomparabilmente maggiore quel bene, da cui, come da propria fonte, scaturisce ogni altro bene, per così giungere a formare un alto concetto di quel sommo bene, che in Dio si contiene. Ma se poi questo tale arrivi a conseguire il dono della contemplazione, non ha più bisogno di tanti atti per intendere la grandezza della bontà di Dio; gli basta un atto solo, perchè in questo caso per mezzo della luce contemplativa gli si approssima Iddio all' intelletto, gli fa palese la sua bontà. E però basta che fissi in lui un semplice sguardo della sua mente; già intende, ammira, e gusta ciò, che prima colla fatica di molti atti immaginativi, e discorsivi andava in lui rintracciando.

36. Per intendere questo, fingiamo di trovarci in un Teatro, in cui sia per darsi principio al Dramma di una amena, e dilettevole Pastorale, e che non sia alzato ancora il sipario, sotto cui a lumi coperti sta nascosta la rustica scena. In tal caso va ciascuno investigando con la sua mente, qual sarà la scena, che dovrà comparire in breve. Chi se la figura una selva, chi un bosco, chi un' aperta campagna. Tutti vanno fantasticando con la loro mente, qual sarà la figura, quale l' abito, quale il portamento de' Personaggi. In tanto si alza improvvisamente la cortina, e vede ognuno col favore de' lumi con un semplice sguardo chiaramente ciò, che prima era ito cercando all'oscuro cogli atti rappresentativi della sua mente. Or questo appunto accade nel caso nostro. Chi medita, si trova al bujo della fede: e però bisogna, che coll' immaginazione, e col discorso vada in cerca delle verità divine per invaghirsene. A chi contempla, Iddio alza le cortine, e con la sua luce gli scopre tali verità. Sicchè basta ch'egli vi fissi lo sguardo della sua mente, già l' intende, e già le saporeggia con dolce amore. In somma, come dice Riccardo di S. Vittore, la meditazione cammina, e talvolta corre a passi di discorso per ritrovare il vero; la contemplazione spicca il volo, e subito lo raggiugne: la meditazione per mezzo delle intelligenze se ne impossessa con fatica; la contemplazione gode e l'una, e l'altra con frutto. *Meditatio incedit; & ut multum currit: contemplatio autem omnia circumvolat, & cum voluerit, se in summis librat... In meditatione est labor cum fructu: contemplatio permanet sine labore, & cum fructu... In meditatione investigatio, in contemplatione admiratio... Ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio.* (*de contempl. lib.* 1. *cap.* 3.) Si può giungere alla cima di un palazzo reale, e coi piedi salendo, e coll'ale volando: e vi arriva la lucerta, dice Salomone, aggrappandosi colle mani, e coi piedi. *Stellio manibus nititur, & moratur in*

ædibus Regis: (*Prov.* 28.30.) ogni passera vi giunge, spiccando un volo, e quivi nella sublimità del di lui tetto si ferma solitaria, dice il Santo David (*Ps.* 101.8.) *Sicut passer solitarius in tecto*. Così appunto e chi medita, e chi contempla s'innalza a Dio: quello salendo da una verità all'altra per i gradini de' suoi discorsi, questo spiegando il volo della sua intelligenza: quello col progresso di molti atti discorsivi tardi l'arriva, questo tosto lo raggiunge con un semplice sguardo della sua mente.

37. Stabilito dunque, che la diversità, la quale passa tra la contemplazione, e la meditazione, principalmente si deve desumere da questo sguardo semplice, e puro, che l'anima contemplativa fissa in Dio; vediamo ora in che consista questo sguardo fisso sì proprio della divina contemplazione. E qui si avverta, che questo sguardo, di cui parliamo, non è già una visione intuitiva simile a quella che godono i Beati nel Cielo, vedendo svelatamente Iddio in sè stesso, ma solo lo vede nello specchio, e nell'enigma di qualche specie creata, come dice S. Paolo, *per speculum, & in ænigmate*. In oltre si avverta, che per un tale sguardo neppure intendiamo significare certe visioni intellettuali, che da Dio si concedono anche nella vita presente ad alcune anime pure. Queste sono contemplazioni vere, e benchè neppur esse siano viste intuitive di Dio, pure si dà loro il nome di visione a cagione di una luce particolarissima, che fa vedere all'anima Iddio in qualche specie infusa con più chiarezza, e certezza, che non vediamo noi gli oggetti materiali coi nostri occhi corporei.

38. Per sguardo semplice dunque intendiamo un assenso del nostro intelletto a qualche verità divina; ma però un assenso illustrato da luce sì chiara, che fissi la mente nell'oggetto, e ve la tenga immobile. Se la verità che l'anima contempla, è verità di fede, (come d'ordinario accade) il detto assenso è un atto vero di fede, ma però illuminato coi raggi della divina sapienza in tal maniera, che scopre con chiarezza la verità nell'oggetto, e vi tiene la mente fissa, ed attonita. Spiego questo con la similitudine di uno, che con un piccolo lumicino alla mano entrasse in una Sala regia piena di quadri formati da eccellentissime mani. Al primo arrivo si accorgerebbe egli, che la stanza è tutta adorna di nobili pitture, perchè ad assicurarsi di questo ha la luce, che basta: ma non potrebbe però fissarsi collo sguardo a contemplare alcuna di esse, perchè la luce è troppo tenue, e non è bastevole per rappresentare con distinzione tali oggetti. Ma se in tanto entrasse nella Sala un gran fanale, che dasse luce grande, e chiarezza a tutte quelle pitture, lo vedreste ora fermarsi attonito sopra un quadro di Tiziano, ora fissarsi senza batter palpebra in un quadro di Raffaello, e starsene lungo tempo incantato alla vista di quelle immagini, sì bene espresse da' loro Autori. Lo stesso avviene nella contemplazione. La fede ha luce che basta per assicurarci delle verità divine, onde noi senza pericolo di fallire possiamo dar loro l'assenso fermo, costante, e indubitato; ma non ha luce che basti per contemplare: perchè essendo il suo lume oscuro, non ci scopre con chiarezza quelle stesse verità, di cui ci rende sicuri. Ma se col lume della fede si unisca un'altra luce più chiara, più viva, più penetrante, qual è quella che proviene dai doni dello Spirito Santo, intelletto, e sapienza; allora alla certezza delle verità si aggiunge anche la chiarezza, e l'assenso che proviene dall' intelletto, non solo è certo, ma chiaro; e però si dice, ch'egli allora non solo creda tali verità, ma che le veda, e vedendole si fermi in quelle attonito, e le contempli. Concludiamo dunque, che lo sguardo semplice, per cui la contemplazione differisce dalla meditazione, altro alla fine non è che un assenso di fede a qualche verità divina, in quanto però un tale assenso ha un non so che di vista ferma, e fissa sopra del proprio oggetto a cagione d'una certa sua speciale chiarezza. Ma qui si avverta, che la contemplazione può darsi qualche volta anche circa le verità, che non sono state da Dio rivelate, nè in questo vi è alcuna ripugnanza: perchè sebbene in tal caso l'assenso a tali verità non sarà atto di fede, contuttociò in virtù de' doni dello Spirito Santo sarà chiaro, e luminoso: e questo basta, acciocchè sia anch'esso sguardo semplice, e fisso, quale all'atto di contemplazione indispensabilmente richiedesi.

39. Ho detto, che la contemplazione è *un'elevazione di mente in Dio con uno sguardo semplice, e ammirativo*. Questa ammirazione, altri vogliono che sia proprietà della contemplazione, altri vogliono ch' appartenga alla sua essenza, e la pongono nel-

nella di lei definizione, come S. Agostino, ed altri con lui. Ma queste sono sottigliezze, che a noi non si appartengono, e nulla giovano al nostro intento. A noi basta sapere, che non si dà mai contemplazione senza qualche ammirazione del proprio oggetto. Dice S. Bonaventura (*de 7. Itiner. ætern. Itin. 5. dis. 1.*) che allora incomincia l'ammirazione: *Spiritus hominis per meditationem in æternis non figitur, nec quietatur donec per contemplationem ei ostendatur quod quærebatur; sed quam cito quæsitum invenitur, & cum spiritus illi, quasi acquiscendo cum admiratione inhærere cœperit, tam cito meditatio esse desinit, & in contemplationem transit.* Ciò proviene dal modo, con cui si propongono nella contemplazione gli oggetti, e dal modo con cui l'intelletto li conosce. Gli oggetti della contemplazione sono soprannaturali, e divini, e si presentano alla mente con una insolita, e straordinaria chiarezza: e perciò non possono fare a meno di cagionare ammirazione e stupore in chi li miri. Il modo, con cui i contemplativi l'intendono, è più che umano. Il conoscere le cose con un semplice sguardo della mente, è proprio di Dio e degli Angeli, non già dell'uomo, che essendo di sua natura discorsivo, deve giungere passo passo, e per via d'illazioni alla cognizione del vero. E appunto questo modo d'intendere, poco connaturale, deve anch'esso concorrere a risvegliare nella mente la maraviglia. Nè giova il dire, che la maraviglia ha per oggetto le cose nuove, nè alla mente del contemplativo possono giungere nuove le verità soprannaturali, che mille volte ha meditate, e molte volte ha contemplate ancora; poichè o la luce divina gli scopre in quelle cose stesse, ch'egli sa, nuove circostanze, o almeno gliele propone in un modo insolito atto, sempre ad eccitare lo stupore. Quindi deduce il P. Alvarez de Paz, che ritrovandosi alcuno fisso nella presenza di Dio, o di qualche sua perfezione, ma con fissazione che non porti seco alcuna ammirazione, non potrebbe dirsi ch'egli sia in vera contemplazione; ma si dovrebbe piuttosto dire che quella permanenza in Dio senza discorso sia un certo principio, oppure una certa sembianza della vera, e perfetta contemplazione. *Hinc etiam elicitur, aspectum quemdam divinæ præsentiæ, aut alicujus divinæ perfectionis qui admirationem non inferat, esse quidem veluti contemplationem quamdam incohatam, quia sine discursu est, aut effigiem quamdam contemplationis: non tamen contemplationem perfectam.* (*Tom. 3. lib. 5. p. 2. cap. 1.*)

40. Finalmente ho detto che lo sguardo semplice, ed ammirativo della contemplazione deve essere *soavemente amoroso*, perchè è quello, che la distingue dalla speculazione filosofica, e teologica, che non appartiene in modo alcuno alla mistica contemplazione. I Filosofi, ancorchè fossero gentili, consideravano l'essere di Dio, e le sue perfezioni dipendentemente da quel lume, ch'era loro somministrato dalla retta ragione. I Teologi Scolastici considerano anch'essi le divine grandezze dipendentemente dai principj della fede, e di quelle verità, ch'essendo da Dio rivelate, sono infallibili. Ma perchè le loro cognizioni tendono bensì ad indagare le verità divine, ma in quelle si fermano, nè passano ad accendere la volontà in affetti proporzionati; non si può dire, che considerando eglino Iddio, lo contemplino seriamente con le loro sterili cognizioni. Non così la contemplazione mistica, che porta seco una luce calda, ed una cognizione fervida, la quale illustra l'intelletto ad intendere, ed insieme infiamma la volontà d'un dolce amore. Così insegna Alberto Magno (*de adhær. Deo cap. 9.*) laddove assegnando la diversità, che passa tra la contemplazione dei Filosofi (lo stesso dicasi dei Teologi) e la contemplazione dei Santi, dice, che quella altra mira non ha che perfezionare l'intelletto di chi contempla con la cognizione dal vero; ma questa ha per suo fine accendere di amore la volontà verso l'oggetto contemplato, ch'è Iddio: quella si ferma nella cognizione, e senza passar più oltre, di lei si appaga; questa passa all'affetto, e l'ha per suo fine principale, ed intrinseco; e in questo si discerne da ogni semplice, e nuda speculazione. *Animadvertendum est etiam in hoc esse differentiam inter contemplationem Catholicorum fidelium, & Philosophorum gentilium, quia contemplatio Philosophorum est propter perfectionem contemplationis, & ideo sistit in intellectu, & ita finis eorum in hoc est cognitio intellectus. Sed contemplatio Sanctorum, quæ est Catholicorum, est propter amorem ipsius, scilicet contemplatio Dei: idcirco non sistit in fine ultimo in intellectu per cognitionem, sed*

 tran-

transit ad affectum per amorem. Unde Sancti in contemplatione sua habent amorem Dei, tamquam principaliter intentum. Lo stesso afferma con termini equivalenti il Serafico Dottore S. Bonaventura (*de 7. itiner. ætern. itiner. 3. dist. 2.*) *Actus sapientiæ est contemplari Deum, non quocumque modo, sed cum delectatione, & cum quadam experimentali suavitate in affectu.* Rimanga dunque stabilito, che non si dà contemplazione mistica propria dei Santi, senza qualche accendimento di volontà; e mancando questo, la cognizione di Dio sarà un freddo studio, ed una secca speculazione, ma non già una divota contemplazione. Vero è però, che questo stesso affetto può esser sensibile, traboccando dalla volontà nel cuore con molta soavità; e può esser spirituale, contenendosi tutto nello spirito con pace intima, e con quiete, e refezione interiore, tanto più preziosa, quanto meno nota ai sensi.

41. Le ragioni poi, per cui la contemplazione santa va sempre congiunta col santo amore, due sono. La prima, perchè nasce dall'amore, come dice S. Tommaso (*2. 2. quæst. 180. art. 7.*) *Vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas*: in quanto che l'amore fa che l'anima tutta s'immerga colla sua cognizione, e si fissi nell'oggetto amato. La seconda, perchè la contemplazione accende con la sua luce quell'istesso amore, da cui prese l'origine, come dichiara egregiamente S. Gregorio (*in Ezech. hom. 14.*) *Amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum, quem amat, viderit, in amorem ipsius magis ignescit.* Sicchè l'amore divino sveglia l'anima amante a fissare lo sguardo della sua mente in Dio: e lo sguardo di Dio amato accresce a dismisura nell'anima le fiamme di carità. Come appunto accade ai stolti amanti di questo mondo, che sono portati dall'amore a vagheggiare coi loro sguardi la persona amata; e quegli stessi sguardi vibrati verso tale oggetto, avvalorano, ed accrescono il fuoco dei loro impuri amori. Da questo opportunamente inferisce l'Angelico, che la contemplazione reca sempre all'anima diletto, e gaudio: perchè questi sono affetti, come già dissi nel Trattato primo, che sempre si destano alla presenza di quella cosa, che si ama: perchè vedendosi la volontà presente l'oggetto dei suoi amori, tosto se ne impossessa, e in quel possesso a lei gradito, giubila, e gode. Or siccome la contemplazione fa vedere all'anima presente quel grande Iddio, che ella ama; così a quella vista non può far ella a meno di non empirsi di dilettazione, di gaudio, e di soavità. Il che vien confermato dal S. Dottore (*Ibid. art. 7.*) con la predetta parità dell'amore profano. *Contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur; sicut etiam accidit in visione corporali, quæ delectabilis redditur, non solum ex eo, quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam.* Poi seguita a dire ciò, che già accennai nel Capo I. del presente Trattato, che il godimento della contemplazione tant'è maggiore, quanto i diletti dello spirito superano i piaceri vili del senso.

42. E qui si avverta, che in questo sguardo ammirativo, amoroso, e dilettevole, in cui consiste tutta l'essenza della divina contemplazione, si contengono molt' altri affetti, benchè non proccurati dall' anima colle proprie industrie. Si contiene un'intima pace, ed una piena serenità, perchè non abita Iddio se non che in luogo di pace: *Et factus est in pace locus ejus.* Si contiene umiltà, e rispetto: perchè vedendosi l'anima vicina a Dio, sente, senz' adoprarvi alcuna diligenza, riverenza profonda, abbassamento interno, ed intima confusione: sente conformità al divin volere, benchè non la proccuri, perchè l'amore istesso la fa tutta abbandonare nelle braccia del suo diletto. Si contiene pieno distaccamento da tutto il creato, da cui praticamente l'aliena, senza ch'ella vi s' industrii, il sommo bene, che gode. Si contengono, se non espressamente, almeno virtualmente, desiderj di mortificazioni, di patimenti, di umiliazioni, e d'ogni virtù: perchè sebbene non soglia ella sentire tali brame nell'atto di contemplare, si trova poi di esse tutt'accesa, ancorchè non si sforzi punto di averle.

43. Avverto finalmente, che nella dichiarazione che abbiamo data dalla mistica contemplazione, dicendo, ch'ella è *un'elevazione di mente in Dio con uno sguardo semplice ammirativo, e soavemente amoroso*: ciò che formalmente si appartiene all'essenza della contemplazione, è lo sguardo semplice in Dio, come dice S. Tommaso, chiamandola *intuitus veritatis.*

tatis. Non siegue però da questo, che possa darsi mistica contemplazione, senza l'amore: perchè in tanto il detto sguardo constituisce la contemplazione, di cui parliamo, in quanto va connesso coll' amore soave, e dilettevole verso del sommo bene, senza cui non sarebbe ella contemplazione divota, ma fredda speculazione, come abbiamo mostrato. Sia ciò detto per premunirci da qualche cavillazione, che contro la nostra dichiarazione potrebbe opporsi da qualche intelletto sottile.

CAPO V.

Si esamina, se l'orazione di pura fede, e lo sguardo fisso insegnato dal Malavalle, da Michele Molinos, e i suoi seguaci, sia contemplazione, o orazione di quiete.

44. Stabilito già qual sia la vera contemplazione, passiamo a veder qual sia la falsa. Così il Lettore a fronte di una contemplazione ideata stortamente da' falsi Mistici, intenderà meglio qual sia la legittima praticata, ed insegnata da' Santi; essendo pur troppo vero quel detto dei Filosofi, che mai le cose non fanno più bel risalto, che quando sono poste al paragone dei loro contrarj. Insegna dunque il Malavalle, ed il Molinos, che l'anima, posti da parte tutti i discorsi tutte le immaginazioni, e tutte le riflessioni divote, si ponga in fede avanti a Dio, come avanti ad un amico, che sa essere ivi presente, e in qualche modo se ne stia costante, senza considerar niente, senza dir niente, senza discorrer niente, per rimaner libera in tal guisa ad udir Dio. E vogliono, che questa sia orazione di quiete, e vera contemplazione. Quanto sia stolta questa loro idea, ognun lo vede, perchè se fosse vero questo loro insegnamento, ne seguirebbe, che qualunque fedele potrebbe, quando vuole, entrar in contemplazione, perchè a niun Cristiano cattolico manca l'abito della fede, a niuno mancano gli ajuti attuali necessarj per credere, mentre questi non si negano da Dio ad alcuno: e però potrebbe ciascuno mettersi in fede avanti a Dio, starsene per lungo tempo quivi balordo, e così divenire un ottimo contemplativo. Anzi dico di più. Ogni meretrice, ogni assassino di strada potrebbe contemplare a suo piacere, e a suo arbitrio; perchè questi non sono privi della virtù della fede, che non si perde cogli omicidj, e con le disonestà, ma solo con gli atti d'infedeltà contrarj all'istessa virtù: neppure sono privi delle grazie attuali, che Iddio è sempre pronto a concederci. E però potrebbero porsi avanti a Dio in pura fede, e stando in tal guisa lungamente oziosi, così potrebbero tra le loro laidezze, e tra le loro stragi divenire anch'essi contemplativi. Eppure sappiamo di certo, che la contemplazione è di pochi: non solo non si concede a' peccatori, ma neppure a tutte l'anime giuste, anzi neppure a tutte l'anime perfette; e che a quegli stessi, che sono privilegiati da Dio di un sì bel dono, non si dà a tutto pasto, e molto meno a loro arbitrio, ma con intervalli, e solo quando a Dio piace. Sentano ciò che dice a questo proposito S. Bernardo (*Ser. 51. in Cant.*) *Quis, non dico continuo, sed aliquandiu, dum in hoc corpore manet, lumine contemplationis fruatur?* Reputa egli felice chiunque sia qualche volta ammesso da Dio alla grazia di contemplare. E parlando in altro luogo della visita, che il Verbo divino fa all'anima per mezzo della contemplazione, dice che va, e viene a suo arbitrio. (*Serm. 75. in Cant.*) *Neque enim hoc irrevocabile Verbum. It, & redit pro beneplacito suo, quasi visitans diluculo, & subito probans. Et ire quidem illi quodammodo dispensatorium; redire vero semper voluntarium est.* E altrove aggiunge, che non è sì facile a ritornare, essendo molto rara l'ora, in cui è concesso all'anima divota di godere un tanto bene: *Sed heu rara hora, & parva mora!* (*Serm. 23. in Cant.*) Or come si accorda tutto questo con la contemplazione di questi novelli Mistici, consistente in un atto di pura fede, facile a praticarsi in qualunque tempo da qualsisia fedele, solo che voglia?

45. Ma non istenterà a scorger l'errore di questo falso insegnamento chi ha ben compresa la dottrina, che abbiamo data nel capo precedente, dichiarando l'essenza della divina contemplazione. E' vero, che per la contemplazione si richiede un atto di pura fede verso Iddio presente. Questo però non basta, altrimenti chiunque non ha perduta la fede, potrebbe essere contemplativo, come dianzi dicevo. Ma si richiede di vantaggio, che

che quest' atto di fede sia illustrato da una luce eminente, per cui l'anima veda presente quel Dio, che prima credeva bensì presente, ma nol vedeva, onde rimanga per mezzo di questo sguardo luminoso con dolce ammirazione assorta in Dio. Se manchi questa luce, questa vista, e quest' ammirazione, sarà bensì fede della presenza di Dio comune a tutti, ma non già contemplazione propria solo di pochi. Riccardo di S. Vittore (*de Contemplat. l.* 4. *c.* 3.) dice, che in tre modi possiamo noi conoscere un istesso oggetto, o con cognizione ordinaria, per cui in qualche modo lo rimiriamo, o con la meditazione, per cui l'esaminiamo, o con la contemplazione, per cui l'ammiriamo. L'oggetto è sempre lo stesso, ma i modi di conoscerlo sono molto diversi. *Unam eamdemque materiam, aliter per cognitionem intuemur, aliter per meditationem rimamur, atque aliter per contemplationem miramur. Multum inter se invicem hæc tria differunt in modo, quamvis quandoque in materia conveniant.* Ecco dunque la differenza che passa tra la cognizione ordinaria di pura fede, e la cognizione straordinaria di contemplazione, che a quella manca, e a questa si dona una luce particolare proveniente dai doni dello Spirito Santo, la quale induce l'anima in una gioconda, e soave ammirazione di Dio presente. Questa luce non è propria di chi semplicemente crede, ma solo di chi credendo contempla l'oggetto, che crede; e però la fede mira solo la presenza di Dio, ma la contemplazione l'ammira, *per contemplationem miramur.* E più chiaramente S. Bonaventura (*in* 7. *Itiner. Ætern. itiner.* 3. *distin.* 1.) *Proprium est contemplationi jucunditatis suæ spectaculo cum admiratione inhærere.* E però l'orazione di pura fede insegnata dal Malavalle, e dal Molinos, non appartiene in modo alcuno alla contemplazione.

46. Vedono questi molto bene la forza di queste ragioni, e però non potendo dare alla loro orazione di pura fede la sostanza della contemplazione, e della vera quiete, s'industriano di darlene una bella apparenza, con applicarle i termini proprj della divina contemplazione, chiamandola sguardo fisso, che l'anima tiene in Dio, mentre sta avanti di lui in pura fede. Ma fermiamoci un poco ad esaminare cosa intendano questi colla parola di *sguardo fisso*: perchè può essere, che in vece della contemplazione vi ritroviamo sotto coperta qualche illusione. O per sguardo fisso intendono, che l'anima elevata da una luce straordinaria, rimanga fissa, e sospesa in Dio con alta ammirazione, e con soave amore. E un tale sguardo è senza fallo vera contemplazione, e vera quiete; ed è appunto quello che diciamo noi, ma però non lo dicono essi. O intendono per sguardo fisso, che l'anima faccia sul principio dell'orazione un atto di fede circa la presenza di Dio, e poi sospenda ogni pensiere, o sia buono, o sia reo, come pare che vogliano significare, dicendo che non ha da discorrere niente, e considerar niente, e insieme che sospenda ogni affetto santo, come pure s'avanzano ad insegnare. Questo non è certamente nè contemplazione, nè orazione; ma una vera oziosità, e un vero perdimento di tempo, anzi è una vera stoltezza, perchè non è possibile che l'intelletto umano, trovandosi desto, possa stare un tempo notabile senza pensare a cosa alcuna, se pure Iddio non facesse il miracolo di negare ogni suo concorso alle sue operazioni. Oppure finalmente per sguardo fisso vogliono significare, che dopo il primo atto di fede usi l'anima industrie, e diligenze per star fissa colla mente in Dio. E questo certamente è atto buono, perchè è una continuazione di quella prima fede, con cui sul principio l'anima si pose avanti a Dio, e in qualche senso men proprio si può dire anche sguardo fisso, in quanto ella proccura di star colla mente fissa a Dio. Ma questo non è contemplazione, ma al più una disposizione assai rimota alla contemplazione, che si chiama con altri termini presenza di Dio, a cui può giungere ognuno. Lo sguardo fisso della contemplazione quello è, con cui l' intelletto confortato da luce eminente vede con chiarezza la presenza di Dio, e vi rimane assorto con ammirazione, e stupore. Per ottener questo, non basta che noi c'industriamo per mezzo della fede di tenere la mente ferma in Dio; ma si richiede un raggio di luce eccedente, che l'illustri a vedere quell'oggetto divino, e senza alcuna nostra industria ve la fissi, e dentro ve l'assorbisca. In somma sguardo fisso di contem-

pla-

plazione non è quello che nasce dalle nostre diligenze, come vogliono questi novelli Direttori, ma solo quello che proviene da luce straordinaria, che Iddio infonde nella nostra mente, per cui l' innalza ad operare in modo sovrumano, ed angelico, rendendola abile a penetrare chiaramente con un semplice sguardo, e ad ammirare quelle verità divine, che la fede oscuramente c' insegna.

47. Esaminata già la contemplazione di questi falsi Mistici circa l' atto dell' intelletto, ch' essi chiamano atto di pura fede, e sguardo fisso, vediamo ciò che dicono circa gli atti della volontà. Dice il Malavalle, ed il Molinos, che l' anima posta in orazione di pura fede, non deve eccitarsi in affetti nè di adorazione, nè di aspirazione, nè di lodi, nè di ringraziamenti, nè di ossecrazioni, nè di domande: sì perchè il tutto si contiene equivalentemente in quello sguardo fisso, che allora tiene; sì perchè il prorompere in tali affetti, è imperfezione: mentre altro non è, dicono essi, che dare sfogo al sensibile. Già vede chiaramente il Lettore, che anche per questo capo l' orazione di pura fede inventata da questi Novatori, non è nè contemplazione, nè quiete, come essi pretendono; avendo noi già mostrato nel precedente capo e con autorità, e con ragioni, che la contemplazione vera ha per essenza di andare congiunta con un dolce affetto, perchè se la volontà alla vista di Dio presente non si commova punto, non sarà quella una contemplazione divota, ma una secca speculazione di sì bell' oggetto. Anzi nel caso nostro vietando i sopraddetti Autori ogni discorso, ogni riflessione, ed ogni considerazione di Dio, neppure può dirsi, che l' anima eseguendo tali precetti stia speculando Dio, come è manifesto. Sicchè altro non resta a dire, se non che sotto pretesto di orazione se ne stia la meschina in un ozio lento, e neghittoso.

48. Circa la prima ragione che adducono, bisogna osservare, che i Quietisti usano perpetuamente quest' arte: propongono una contemplazione falsa, e poi per accreditarla le applicano le più belle doti della contemplazione vera. La chiamano *orazione di quiete*, benchè tale non sia. Le danno il nome di *sguardo fisso*, benchè in rigore non le competa. Dicono, ch' *equivale a tutti gli affetti*; benchè non abbiano fondamento alcuno d' attribuirle una sì nobile equivalenza. Sguardo fisso, che racchiude in sè stesso santi affetti, quello è, che infonde Iddio pieno di luce, di ammirazione, di amore: perchè in quell' amore luminoso si contiene riverenza, rispetto, umiltà, venerazione, pace, gaudio, distaccamento, conformità, desiderj d' ogni perfezione, almeno in virtù, in quanto che l' anima dopo una tale contemplazione si trova di essi accesa, come ho detto nel precedente capitolo. Di questo sguardo si può dire con verità, ch' equivale a tutte l' adorazioni, a tutte le lodi, a tutti gli ossequj, a tutte l' ossecrazioni, a tutti i ringraziamenti, perchè è pieno d' amore, e colmo di divoti affetti. Ma tale non è lo sguardo fisso di una fede oscura, con cui ci industriamo di stare avanti a Dio. Perchè non è questo vestito di una luce viva, che tosto c' infiammi il cuore; e però l' anima, se non vuole rimanere arida, e desolata, deve proccurare di risvegliare in sè stessa colle sue diligenze quegli affetti, a cui non ha forza di rapirla un tale sguardo.

49. Il Malavalle proccura di dare apparenza di vero a questa erronea dottrina colla similitudine plausibile di una fanciulla, che giunta alla presenza di un Re, da cui fosse eletta per Isposa, si occupasse tutta in fargli ossequiose riverenze, e profondi inchini, e mai non gli fissasse lo sguardo in volto, nè mai lo lasciasse parlare. Così, dic' egli, fa una persona, che nell' orazione è tutta intenta a sfogare gli affetti verso Dio, in vece di fissare in Dio lo sguardo della fede, e di lasciarlo parlare al cuore. La similitudine ha una bella apparenza, ma non ha sostanza di verità. Confesso, che gl' inchini di quella fanciulla sarebbero indiscreti, perchè le impedirebbero lo sguardo dovuto al Re; ma gli affetti del nostro cuore non impediscono punto gli sguardi della nostra mente a Dio, anzi gli chiarificano, gl' illustrano, e gli rendono più permanenti. Solo conviene in ciò astenersi dagli eccessi, non dovendo i nostri affetti essere ansiosi, essere solleciti, essere affannosi, ma quieti, ma tranquilli, ma pacifici, acciocchè non c' impediscano l' udire la voce di Dio, qualora voglia egli parlarci al cuore, come farebbe quel-

la fanciulla addotta dal Malavalle più affettuosa, che saggia. Sicchè altro alla fine non si deduce da questa comparazione, senonchè possa essere d'impedimento alla contemplazione lo strepito, e l'ansietà degli affetti placidi, e moderati.

50. Circa l'altra ragione, che questi adducono per escludere gli affetti dall'orazione, affermando, che il prorompere in essi è imperfezione, perch'è un dare sfogo al sensibile; dico, che il Molinos diede saggio con una tale dottrina di quei sentimenti perversi, che nascondeva nel cuore verso la divozione sensibile, quali poi scoperti dalla Sacra Inquisizione furono fulminati da Innocenzo XI. con replicate condanne. Una è la 27. in cui egli diceva, che chi desidera e abbraccia la divozione sensibile, non desidera, nè cerca Dio, ma sè stesso, e però opera male desiderandola, e proccurandola: *Qui desiderat, & amplectitur devotionem sensibilem, non desiderat, nec quærit Deum, sed seipsum, & male agit cum eam desiderat, & jam habere conatur, qui per viam internam incedit, tam in locis sacris, quam in diebus solemnibus*. L'altra proposizione è la 30. in cui affermava, che tutto il sensibile che possiamo esperimentare nella vita spirituale, è abbominevole, sporco, ed immondo: *Totum sensibile, quod experimur in vita spirituali, est abominabile, spurcum, & immundum*. A questo vanno anche a ferire le proposizioni 33. 35. ed altre, in cui si biasima ogni atto sensibile di pietà. Dunque gli affetti sensibili, la sensibile divozione (che è lo stesso) è molto lodevole, e deve proccurarsi con la debita moderazione dalle persone spirituali nelle loro orazioni, perchè nasce dagli atti interiori della volontà, che sono virtuosi, e santi, e ajuta la volontà a rinnovare gli stessi atti con più facilità, con più frequenza, con più vigore, e con la maggior perfezione. Basti dire in lode di queste sante sensibilità, che tutti i Santi ne furono colmi, talvolta sino ad esultarne, come confessa di sè il Santo David, dicendo (*Psal.* 83. 3.) *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Solo bisogna guardarsi dall'abuso, che potrebbe farsi di questi affetti, e divozioni sensibili, attaccandosi ad esse soverchiamente, e prendendole, non come mezzo, ma come fine del nostro operare. Come accade ad alcuni, a cui mancando la sensibilità, e tenerezza degli affetti, abbandonano l'orazione, e vi vanno di mal cuore, e ciò che è peggio, si allentano nell'esercizio delle cristiane virtù: segno chiaro, che sarvivano a Dio per quello stipendio di consolazione, che loro compartiva nelle consuete orazioni. Questo è un abuso molto biasimevole d'una mercede sì santa: perchè dobbiamo servirci della divozione sensibile, che Iddio ci dona, come di mezzo per andare a lui, per unirci più a lui con la nostra volontà, e per attendere con maggior lena all'acquisto di quell'eterna mercede, che ci sta preparata nel cielo; sicchè mancando ogni affetto sensibile, perseveriamo con l'istessa costanza nell'orazione, e con l'istessa fedeltà nella pratica delle virtù. Possiamo dire della divozione sensibile ciò che S. Gregorio (*Homil.* 17. *in Evang.*) dice della mercede temporale che si dà in questa vita agli Operarj Evangelici: cioè che la sensibilità dilettevole degli affetti sia una mercede, che Iddio dona ai suoi servi nella vita presente per sostentarli nelle fatiche che conviene loro intraprendere, e per dar loro vigore, e lena di tendere all'eterna mercede della celeste patria. *Qua in re considerandum est, quod uni nostro operi duæ mercedes debentur; una in via, altera in patria: una quæ nos in labore sustentat, alia quæ nos in resurrectione remunerat. Merces itaque quæ in præsenti accipitur, hoc in nobis debet agere, ut ad sequentem mercedem robustius tendamus*. Concludiamo dunque ch'è errore il dire, che dare sfogo al sensibile coll'esercizio degli atti santi, sia imperfezione, purchè ciò si pratichi con la debita rettitudine: e molto più è errore l'insegnare, che per una ragione sì stolta si debba cessare da ogni atto buono nell'orazione. Eppure i Quietisti l'insegnano, e giungono a tanta temerità, d'innalzare un'orazione sì vuota di ogni affetto a quell'alto grado di contemplazione, che chiamasi orazione di quiete.

51. Aggiungono questi falsi contemplativi, che posta l'anima avanti a Dio con un atto di fede, non solo deve sospendere ogni affetto santo, ma neppure deve mai rinnovare quella donazione, che fece di sè a Dio, allorchè si diede di proposito all'orazione; perchè dicono, che non essendo ritrattata, dura sempre, ed è vano il replicarla. In prova di questa appor-

porta il P. Giovanni Falconi, e dopo di lui il Molinos la parità di chi avendo donato ad un suo amico un prezioso diamante, non gli va ripetendo ogni giorno, *Io ve lo dono*. E il Malavalle arreca la similitudine di una sposa, che essendosi donata al suo consorte nel contratto matrimoniale, non gli va dicendo ogn' ora; *Io sono vostra*, *io sono vostra*. Io non so, se sia più spropositata una tal dottrina, o più spropositata la similitudine, con cui vien provata da' suoi autori, e ripetuta sovente, quasichè se ne pavoneggiassero. E chi non vede la disparità? Quello che donò legittimamenre il diamante, non può ritrattare il suo dono, nè riavere la sua gioja, ancorchè voglia. Quella che ad altri si diede nel matrimonio, non può ancorchè voglia, disfare il contratto matrimoniale, e rimaner padrona di sè. Ma non accade così nel caso nostro: perchè possiamo noi donarci a Dio interamente, e poi ripigliargli ciò che gli abbiamo donato con disporre a nostro arbitrio, e contro la sua volontà dei nostri affetti, e delle nostre operazioni: anzi in ogni momento per la nostra natural incostanza siamo in pericolo di cadere in una ritrattazione sì biasimevole. E però abbiamo necessità (ancorchè non l' abbia nè quell' amico, nè quella sposa) di rinnovare anche cinquanta volte al giorno (come S. Teresa dice doversi fare dalle persone che attendono all' orazione) la donazione di noi stessi, non già per ricordarla a Dio, che molto bene la sa, ma per rammentarla a noi stessi, e stimolarci colla rinnovazione del dono di essergli costantemente fedeli in mantenerglielo. In somma mi pare, che questi Mistici moderni vogliano farci travedere, come fanno i Giocolieri, e proccurando di farci compatire per contemplazione di quiete un' orazione tanto aliena della vera contemplazione, quanto è nemica degli affetti divoti della nostra volontà: senonchè i Giocolieri fan travedere con la destrezza delle mani, e questi lo proccurano con la destrezza delle belle similitudini, con l' uso dei termini mistici, e coll' artificioso maneggio di ragioni apparenti.

52. Ma passiamo avanti. Non voglio che ci fermiamo, finchè non ci siamo assicurati, che in quest' orazione di pura fede, o di quiete, com' essi la chiamano, non v' è alcuna di quelle belle doti, che sono proprie della divina contemplazione. Vedono questi moderni contemplativi, che la persona restandosene oziosa ginocchioni, dopo quel primo atto di fede, senza discorrere, senza considerar cosa alcuna, e senz' eccitarsi ad alcun affetto divoto, si andrà riempiendo a poco a poco di noja, di tedio, e di rincrescimento, e giungerà a tanta pena, che difficilmente potrà soffrirla, perchè in realtà non vi è cosa che più opprima il nostro spirito di sua natura vivace, quanto l' ozio, se troppo duri. Proccurano per tanto di dar riparo a sì grave inconveniente con una nuova dottrina. Distinguono due orazioni di quiete mistica: una dilettevole, e saporosa, (e questa in realtà è quella che dona Iddio) l' altra senza gusto, che chiamano anche secca, e sterile (e questa è appunto quella ch' essi insegnano;) e con lo splendore e speciosità di questi termini, animano le persone semplici a soffrire costantemente la penosa oziosità della loro falsa orazione.

53. Questo solo potrebbe bastare per decidere, che una tale orazione non è contemplazione, nè mistica quiete, perche abbiamo già veduto con S. Tommaso nel precedente capitolo, ch' è di essenza della contemplazione verace l' essere dolce, e dilettevole; non parendo possibile che l' anima vegga con sguardo chiaro l' oggetto amato, e non si riempia di soavità, e di gaudio. Basti dire, che lo stesso Angelico, parlando con rigore scolastico nella Somma, in più luoghi chiama la mistica contemplazione beatitudine incoata, ch' è quanto dire un principio, e un saggio dell' eterna felicità. Come dunque è possibile, che un' orazione di natura sua sì soave, sia divenuta a' giorni nostri arida, secca, sterile, e di niun sapore? Nè giova lo sforzarsi di accreditare la secchezza di una tale orazione con esaltare fino alle stelle la felicità dello stato, in cui vivono le anime, che sono ridotte all' aridità, all' asciutezza, ed alla desolazione. Perchè due aridità convien distinguere, una che senza nostra colpa ci manda Iddio in prova della nostra fedeltà, e questa se sia sopportata con umiltà, e con rassegnazione al divino volere, è degna di molta lode; l' altra, che ci procacciamo da noi colla nostra infingardaggine, non volendo-

doci in tempo di orazione esercitare con le nostre potenze interiori (come insegnano questi moderni contemplativi) e questa, siccome è colpevole, così è degna di gran biasimo, e di grave gastigo. Ma lasciando anche questo in disparte, non è percettibile, come l'aridità, qualunque ella siasi, possa ritrovarsi nella quiete contemplativa, che a similitudine della contemplazione de' Beati, ha per sua illustre proprietà esser soave, esser gaudiosa, esser dilettevole.

54. Compendiamo ora in poche parole tutto ciò, che abbiamo detto nel presente, e nel precedente capo; onde veda il Direttore con un' occhiata qual è la vera contemplazione, e quale non è. Nel precedente capitolo demmo alla divina contemplazione quattro doti da lei inseparabili, che la distinguono da ogni altra orazione, che non è tale. La prima sua dote si è l'esser ella sguardo semplice di Dio. Tale non è l'orazione di pura fede promulgata da' Quietisti: perchè sguardo semplice dell' intelletto in rigore significa una cognizione di Dio senza discorso, ma chiara, ma luminosa, che in qualche modo si assomiglia alla vista intuitiva, che potrebbe aversi di tale oggetto. Nè può esser tale la cognizione di fede ordinaria, che sempre è oscura. La seconda sua dote si è, esser ella sguardo semplice, e ammirativo. Ma ammirativa non è l'orazione di pura fede; perchè l' ammirazione nasce nell' intelletto da una luce eminente, che rappresentandogli la grandezza di Dio in modo insolito, lo assorbisce in un soave stupore; nè tal luce ammirativa certamente si trova in un atto di fede comune ad ogni fedele, con cui egli crede di avere Iddio presente. La terza sua dote si è, l'esser ella uno sguardo, non solo ammirativo, ma ancora amoroso. Ma amorosa sicuramente non è l'orazione di pura fede: perchè la fede sola, sensa la cooperazione della volontà, non può destare amore nei nostri cuori, e lo vediamo pur troppo colle nostre esperienze, che volendo accenderci in amore, è necessario che colla scorta della luce oscura della fede c' industriamo d' eccitarlo in noi. Dall'altra parte i Quietisti non vogliono tali diligenze, tali eccitamenti, e tali industrie; anzi ordinano che si cessi da ogni atto. Dunque è necessario che se ne restino in braccio a quella loro nuda fede freddi, e gelati. Finalmente la quarta sua dote si è; l'essere uno sguardo non solo ammirativo, ed amoroso, ma dilettevole. Ma come è dilettevole l'orazione di pura fede, se essi stessi confessano ch'è arida, ch'è secca, ch'è sterile, ch'è senza sapore? Si sforzino dunque quanto vogliono a vestire questa loro orazione di termini speciosi; dandole mille belli titoli, di sguardo fisso, di quiete mistica senza gusto, di quiete secca, di quiete sterile, nominandola presenza di Dio in fede, unione con Dio in fede, l'adornino pure con espressioni divote, e con vaghe similitudini; che non arriveranno mai con tanti abbigliamenti, e coperture a darle la sostanza della mistica contemplazione, che in verità non ha, come abbiamo dimostrato. Tutti questi termini mistici, e tutte queste similitudini popolari, sono destrezze da Giocolieri per far travedere i malavveduti.

55. Almeno, se ella non è contemplazione, sarà meditazione divota. Ma neppur ciò può dirsi: perchè essi vietano ogn' immaginazione, ogni discorso, ed ogni riflessione santa, e proibiscono l'eccitamento d'ogni divoto affetto; in somma disapprovano tutto ciò, che si appartiene all'essenza della meditazione. Cosa dunque sarà questa orazione di pura fede tanto esaltata da questi, non so se debba dirsi maestri, o corruttori di spirito? Eccolo. Mettersi con un atto di fede avanti a Dio, stare attento a non ritrattarla positivamente: e così rimanersene in una vera oziosità.

56. Finalmente rifletta il Direttore alle proposizioni 20. e 21. di Michele Molinos condannate da Innocenzo XI. in cui troverà tutta la sostanza dell'orazione di pura fede, da noi confutata nel presente capitolo: onde finisca di persuadersi della loro falsità. Proposizione 20. *Asserere, quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre, & non per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est. Deus numquam loquitur: ejus locutio est operatio, & semper in anima operatur, quando hæc suis discursibus, cogitationibus, & operationibus eum non impedit.* Proposizione 21. *In oratione opus est manere in fide obscura, & universali cum quiete, & oblivione cujuscumque cognitionis particularis, ac distinctionis attributorum Dei, & Trinitatis; & sic in Dei præsentia manere ad il-*

lum

lum adorandum, & amandum, eique inserviendum, sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet.

CAPO VI.

Avvertimenti pratici al Dirrettore sopra i precedenti Capitoli.

57. AVvertimento I. Capitando ai piedi del Direttore anime bramose di dedicarsi alla vita spirituale, e specialmente all'orazione, le metta nel santo esercizio della meditazione, (se però ne siano capaci,) e attenda con somma cura, che non entrino in pretensioni di consolazioni, di gusti, di comunicazioni spirituali, e molto meno di elevate contemplazioni, acciocchè *non evanescant in cogitationibus suis*. Così insegnano tutti i Santi. S. Bernardo, o altro grave Autore della celebre Scala Claustrale, pone in primo luogo la lezione e la meditazione, perchè questi sono i primi gradini, che ha da salire l'anima che brama accostarsi a Dio. Riccardo di S. Vittore dice, che l'anima non si accende in desiderio dei beni eterni, senonchè per mezzo della meditazione (*extermin. mali Tract. 2. cap. 11.*) *Numquam animus ad æternorum bonorum desiderium plene accenditur, nisi qualia sint præmeditetur*. S. Bonaventura afferma, ch'è necessaria la meditazione, acciocchè l'anima si distacchi dai beni terreni, e s'affezioni agli eterni: il che è appunto quello, di cui hanno estremo bisogno quelli che incominciano a camminare nella via del Signore. (*in 7. itiner. ætern. itiner. 3. dist. 5.*) *Ideo necesse est, ut spiritus noster temporalia fugiat, quia ex hoc æternis appropinquat; ad interiora deserti cum Moyse intrat, ut de æternis audiat, in solitudine meditationis assidue permanet*. S. Tommaso insegna, che per l'acquisto della divozione, per cui ci dedichiamo internamente al divino servigio, è necessaria la meditazione. (*2. 2. q. 82. art. 3.*) *Et ideo necesse est, quod meditatio sit devotionis causa; in quantum scilicet homo per meditationem concipit, quod se tradit divino obsequio*. E però avendo i principianti somma necessità di stabilirsi nella risoluzione di servire a Dio, devono darsi allo studio della santa meditazione, da cui nasce, e per cui si nutrisce questa divota volontà. E Gersone arriva a dire, che non solo non si può giungere alla contemplazione, (se pure Iddio non faccia miracoli) ma neppure ad una mediocre perfezione, se prima non sia preceduto un lungo esercizio di meditare. (*Tract. med. & cons.*) *Dum recogito, quod absque meditationis exercitio nullus, secluso miraculo Dei speciali, ad perfectionem contemplationis dirigitur, aut pervenit, nullus ad rectissimam christianæ religionis normam attingit, immò vix se componit, audeo zelans sanctæ meditationis studium suadere*. Perciò importa molto, che il Direttore affezioni l'anime specialmente nel principio della loro vita spirituale alla santa meditazione, in cui s'imbevano delle massime di nostra fede; e suggano il latte della vera orazione.

58. La ragione, per cui conviene operare così, è manifesta. Iddio è come autore della natura, e come autore della grazia, vuole che le sue creature operino in modo connaturale, cioè in modo confacevole alla loro natura: perciò si dice che Iddio soavemente dispone tutte le cose, perchè con connaturalezza le conduce ai loro fini. Or è certo, che non è proprio dell'uomo conoscere la verità con un semplice sguardo della sua mente. Questa è dote illustre dell'intelletto angelico. Proprio dell'uomo è soltanto giungere alla cognizione del vero per via di discorso, e con l'ajuto della fantasia, passando da una verità, che già gli è nota, a discoprirne un'altra occulta, e ignota. E però vuole Iddio, che noi, quanto è dal canto nostro, proccuriamo di penetrare le verità soprannaturali e divine per mezzo della meditazione, che essendo discorsiva, e fantastica, è tutta conforme al nostro modo naturale d'intendere. E' vero, che Iddio innalza talvolta alcuno a penetrare l'istesse verità con un semplice sguardo di contemplazione: ma questo è un modo straordinario di conoscere, non dovuto alle menti, e agl'intelletti degli uomini; e però non si deve mai da noi pretendere, ma soltanto ricevere con profonda umiltà, quando ci sia da Dio benignamente concesso. Cio che a noi si appartiene, si è cercare incessantemente Iddio, e le verità che a Dio conducono, col moto progressivo del discorso, e degli affetti per la via sicura della meditazione: e il Direttore secondando le traccie soavi della divina provvidenza, deve per questa strada condurre i suoi penitenti a passi regolati: finchè

chè non ſiano loro donate l'ali della contemplazione, per cui non camminino più con il diſcorſo, ma volino con l'intelligenza a Dio. Aggiungo, che d'ordinario ai principianti è più utile la meditazione che la contemplazione, perchè queſti ſono ancora attaccati coll'appetito ai beni temporali; onde hanno biſogno di affetti teneri, divoti, e ſenſibili, per cui affezionandoſi alle coſe ſoprannaturali, ſi diſtacchino dalle terrene. Or chi non ſa, che la meditazione, piucchè la contemplazione, è atta a produrre tali effetti nel ſenſo, perchè in quella opera più la fantaſia, a cui è ſottopoſto l'appetito ſenſitivo: in queſta opera più l'intelligenza, a cui è immediatamente ſoggetto il ſolo ſpirito: e però più conviene quella che queſta alle perſone imperfette, e ſuol eſſer loro di maggior profitto. Dunque il Direttore metta ſempre i ſuoi diſcepoli nella ſtrada della meditazione, e ve li tenga coſtanti, ſinchè Iddio non gli cavi fuori da sè, e non gl'introduca nella ſtrada amena, e dilettevole della celeſte contemplazione.

59. Avvertimento II. Dal predetto avvertimento io un altro ne deduco, che va con quello conneſſo, ed è, che il Direttore non permetta mai ai ſuoi diſcepoli di uſare alcun'arte, nè alcun'induſtria per ſollevarſi alla contemplazione. Io non dico già, che la perſona non abbia a diſporſi da lontano alla contemplazione col diſtaccamento da tutte le coſe terrene, con l'eſercizio delle virtù morali, ſpecialmente dell'umiltà, della mortificazione, e dell'annegazione di sè ſteſſa: queſte ſono ottime diligenze, perchè è di dovere, che volendole Iddio compartire queſto dono, non la trovi indiſpoſta. Dico, che non ha da uſare alcun' arte proſſima, nè alcun particolare ſtratagemma per innalzarſi *hic & nunc* a qualch' atto di contemplazione. Perchè queſto è l'errore fondamentale dei Quietiſti, da cui preſero origine tutti quegli abbagli, che abbiamo già rigettati, e quegli che confutaremo nel progreſſo di queſto Trattato. Inſegnano, che ſi faccia un atto di pura fede alla preſenza di Dio, e che poi ſi deponga ogn' immaginazione, ogni diſcorſo, e ogni conſiderazione, e ſi ceſſi da ogni affetto divoto, perchè credono che con queſti artifizj poſſa giungerſi alla divina contemplazione. Si perſuadono i miſeri, che non operando l'anima, abbia da operare Iddio nell'anima, e l'abbia a colmare di chiari lumi, e di ſoavi affetti, da cui venga innalzata allo ſguardo delle coſe divine; e perciò dicono, che per dar luogo all'operazioni di Dio, debba ella ſoſpendere ogni ſuo atto, quaſichè l'eſercizio delle noſtre potenze legaſſe le mani a Dio, e lo rendeſſe impotente ad operare in noi. Tutti queſti artifizj, ſe ben ſi conſiderino, altro non ſono che una fina ſuperbia, ed una preſunzione vera di ottenere ciò, che in modo alcuno non ci è dovuto. La contemplazione non ſi può da noi degnamente meritare. Iddio non ſolo non l'ha promeſſa all'induſtrie, e all'arti, ma neppure all'opere virtuoſe, e ſante: ha voluto, dirò così, avere le mani libere nella diſtribuzione di sì bel dono; e che ciò ſia vero, lo vediamo pur troppo coll'eſperienza, mentre talvolta Iddio per i ſuoi altiſſimi fini imperſcrutabili alle noſtre menti, lo comparte ai principianti, e lo nega ai proficienti, ed ai profetti molto avvantaggiati nella virtù. Dunque il proccurare con tali arti improprie, e irragionevoli un favore sì indebito, non potrà mai ſcuſarſi da ſuperbia, e da preſunzione.

60. Ma io voglio dire di vantaggio inſieme con l'Angelico Dottore, cioè che il proccurare coll'arte delle predette ſoſpenſioni la divina contemplazione, non ſolo è un attentato vano, e preſuntuoſo, ma è una vera pazzia: perchè dice il Santo, che il non volerſi ajutare coi proprj atti, mentre la perſona può, e volere che Iddio faccia tutto da sè, è una manifeſta ſtoltezza: ecco le ſue parole. (*cont. Gentes lib.* 3. *cap.* 135.) *Expectare a Deo ſubſidium, in quibus ſe aliquis poteſt per propriam actionem juvare, prætermiſſa propria actione, eſt inſipientis, atque Deum tentantis. Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, ſed alia movendo ad proprias actiones. Non eſt igitur expectandum a Deo, ut omni actione propria, qua ſibi poteſt quis ſubvenire, prætermiſſa, Deus ei ſubveniat. Hoc enim divinæ ordinationi repugnat, & bonitati ipſius*. Avverta per tanto il Direttore, che i ſuoi figli ſpirituali non cadano in tali leggierezze: e però proccuri che ſempre operino con l'intelletto, diſcorrendo ſopra le maſſime di noſtra fede. Intendo però ſecondo la capacità di ciaſcuno, perchè non tutti ſono capaci di un

un discorso stretto, nè questo è sempre opportuno. Ma basterà che s'industrino di penetrare con ponderazioni adattate al loro intendimento le verità divine, quanto basti a movere gli affetti, ch'è il fine della meditazione. Proccuri che sempre operino con la volontà, facendo atti di umiltà, di pentimento, di proposìti, di desiderj, di domande, ed altri simili. Ma però con pace, e tranquillità di animo, nè mai interrompano l'esercizio delle potenze interiori, finchè Iddio non le sospenda, assorbendole con la sua luce in una profonda ammirazione, e in un dolce amore. Si ricordi sempre di quel saggio insegnamento di S. Teresa, che a Dio solo tocca sospendere l'operazioni del nostro intelletto, non tocca a noi: perchè sospendendole Iddio, gli dà una grande occupazione; ma sospendendole noi colla volontaria cessazione da ogni atto, ci rimanghiamo senza occupazione alcuna, freddi, e balordi. Ecco le sue parole: (*in vita cap. 12.*) *Nella Mistica Teologia, di cui cominciai a dire, lascia l'intelletto di operare discorsivamente, perchè Iddio lo sospende ... Il presumere, o pensare di sospenderlo noi, è quello che dico che non si faccia, nè si lasci di operare con esso; perchè altrimenti ce ne rimarremo balordi, e freddi, e non saremo nè l'uno, nè l'altro. Imperocchè quando Iddio lo sospende, e lo ferma, gli dà di che si maravigli, e in che si occupi, e che senza discorrere intenda egli più in un Credo, che non potremo noi intendere in molt'anni con le nostre industrie di terra.*

61. Stia anche cauto, che i suoi discepoli non usino altri artifizj non meno dannosi. V. G. che non proccurino di entrare in contemplazione colla fissazione violenta delle potenze in qualunque oggetto, tenendo la mente ferma, senz'alcun discorso, e senz'alcuna utile riflessione, non senza sforzo di testa in una stessa verità, e la volontà in un istesso affetto, sperando che di qui abbia a nascere quello sguardo fisso ammirativo, ed amoroso, che è proprio della divina contemplazione. Questa sarebbe una vana semplicità: perchè la contemplazione nasce da una luce, e da un amore infuso, che non dipende da industrie, e da sforzi, ma solo dal divino volere. Iddio la dà a chi vuole, e se non vuole, non accade violentar le proprie potenze a persistere nello stesso atto, perchè a nulla giova. Perciò io credo, che per evitare questi, e mille altri inconvenienti, sia necessario che la persona spirituale nei principj che si dà all'orazione, si prefigga di non pretender altro con questo divoto esercizio, che acquistar le sode virtù, che avvantaggiarsi nella cognizione, ed amore di Dio, rimettendosi alle divine disposizioni circa il modo, con cui le dovrà questo sortire, o abbia da essere per via di gusti, o di desolazioni, o per la strada della meditazione, o della contemplazione, sapendo Iddio meglio che noi ciò che conviene. Se l'anima fin da principio non prende queste giuste idee, spesso nel cammino della meditazione o intopperà, o fallirà la strada, o tornerà indietro, e mai non giungerà al termine della cristiana perfezione.

62. Avvertimento III. Ma se poi camminando la persona rettamente, e senz' artifizj vani per il cammino della meditazione, cade in tenebre, ed in aridità senza sua colpa, deve il Direttore assisterla con cura particolare, acciocchè non si sgomenti, non si disanimi, non abbandoni, o almeno non trascuri questo divoto esercizio. In tali casi proccuri che porti seco nel luogo in cui suole orare, quel libro spirituale, donde ritrae i punti delle sue meditazioni, e che incominciandosi a distrarre, e ad infastidire il di lei spirito, legga un poco, mediti, e poi torni a leggere, e a meditare. Così leggendo, raccoglierà la fantasia distratta, e la fisserà nel soggetto della sua meditazione, e poi ponderando ciò che ha letto, risveglierà l'affetto addormentato, e in questo modo passerà utilmente il tempo destinato alla sua orazione. Questo non è consiglio da disprezzarsi, perchè fu praticato da S. Teresa, la quale riferisce di sè stessa, come temeva in tempo delle sue aridità lunghe, di andare all'orazione senza libro, con cui difendersi da' pensieri importuni, e raccogliere lo spirito arido, e dissipato. E dà anche agli altri questo consiglio dicendo: (*in vit. cap.* 9.) che *per quelle che vanno per di qui*, (intende per la via della meditazione) *buona cosa è legger qualche buon libro per questo raccogliersi.* Lo stesso insegnamento dà S. Francesco di Sales ad una religiosa Badessa, che trovavasi molto desolata nelle sue orazioni. Dopo averla confortata a persiste-

sistere costante tra le aridità, soggiunge; (*part. 2. lib. 5. lett. 4.*) *Servitevi del libro quando il vostro spirito sarà stanco, cioè a dire leggere un poco, e poi meditare; e poi leggere un altro poco, e poi di nuovo meditare, fino alla fine della vostra mezz' ora. La madre Teresa così fece sul principio, e dice che le riuscì molto bene. E giacchè parliamo confidentemente, aggiungerò, ch' io l' ho provato, e mi è riuscito bene. Abbiate per regola, che la grazia della meditazione non si può acquistare con alcuno sforzo di spirito; ma richiede una dolce perseveranza piena d'umiltà.*

63. Se poi neppure queste sante industrie giovassero a raccogliere, ed a sollevare lo spirito, insegni il Direttore al suo discepolo di umiliarsi avanti a Dio, riconoscendo in pace la sua miseria, di conformarsi al divino volere in quell' interno abbandonamento, di offerirsi con costanza a soffrire quel travaglio fino alla morte, per dar gusto a Dio, di fare atti di domande, che sempre possono praticarsi, e sono sempre di grandissima utilità. Ma soprattutto avverta, che non si lasci vincere da quella tentazione assai comune alle persone desolate, cioè che la meditazione per loro è inutile, che perdono tempo, e che meglio sarebbe occuparsi in altro. E però deve persuadergli, che la meditazione sempre giova, perchè Iddio per mezzo di essa, o apertamente, o occultamente dà sempre all' anima quegli altri ajuti, che sono necessarj per avvantaggiarsi nella perfezione. E siccome il cibo corporale, benchè sembri all'infermo amaro, o insipido, pure lo mantiene in vita; così questo cibo spirituale non lascia di dare nutrimento allo spirito, e di farlo crescere in perfezione, benchè allo stesso spirito paja arido, secco, e disgustoso. Ce ne assicura S. Teresa, laddove parla della meditazione, sotto allegoria di chi cava l'acqua dal pozzo colla secchia per adacquare i fiori, intendendo per l' acqua la consolazione sensibile, e per fiori le virtù. (*in vita c. 11.*) *Questo è incominciare a cavar acqua dal pozzo, e piaccia a Dio che ve la troviamo; ma almeno non resta da noi, che già andiamo risoluti a cavarla, e facciamo quello che possiamo per adacquare questi fiori: ed è il Signore tanto buono, che quando per quello ch' egli sa (forse per gran giovamento nostro) vuole che il pozzo sia secco; facendo noi dal canto nostro quel che conviene, a guisa di buoni giardinieri, manterrà egli senz' acqua i fiori, e farà crescere le virtù. Chiamo io qui acqua le lagrime, e non essendovi queste, la tenerezza, e il sentimento interiore di divozione.*

64. Dirà il Penitente, che Iddio gli permette tali desolazioni in pena dei peccati passati, e dei suoi difetti presenti. Non si opponga a questa sua persuasione; solo abbia riguardo, che non ne cavi sgomento, e diffidenza, ed inquietudine; ma che si sommetta con umiltà, con rassegnazione, e con quiete alla mano di Dio, che giustamente lo punisce per le sue ingratitudini, volendo ogni ragione, che abbracciamo con pace ogni gastigo che Iddio ci manda. Ma sopra tutto avverta, che per un pretesto sì insussistente non lasci la santa meditazione; perchè abbandonata questa, l'anima è fuori di strada: poco profitto potrà più sperarsi da lei, anzi potrà giustamente temersi di qualche gran caduta.

65. Avvertimento IV. Con l'istessa vigilanza dovrà procedere il Direttore, quando i suoi figliuoli spirituali si troveranno in consolazioni spirituali sensibili, acciocchè le prendano con distaccamento, e con umiltà, e se ne servano per il fine, per cui Iddio loro le dona, Iddio vuol dare ai principianti certi gusti sensibili, e per mezzo di queste dolci attrattive staccarli dalle cose del mondo, ed affezionarli al suo servizio. Spesso però accade, ch' essi distaccandosi da queste, si attaccano a quelli con grave pregiudizio del loro spirito. E spesso ancora avviene, che se ne fanno materia di vanità; perchè trovandosi fervorosi nel servizio di Dio, e senza la molestia di molte passioni addormentate da quel dolce pascolo, par loro di essere già avvantaggiati nelle virtù, e già si preferiscono ad altri, che non veggono sì fervorosi, come spiegherò più a lungo nel Trattato delle purghe passive. Prevenga dunque il Direttore tali inconvenienti, con dar loro saggi consigli. Dica loro, che ricevendo tenerezze, dolci lagrime, o qualunque altra consolazione nel senso, non vi s' immergano; ma le prendano con superiorità, e con distaccamento. Voglio dire, che si servano di quella dolcezza sensibile, non per immergersi in essa, e per dar pascolo all' amor proprio, ma per innalzare con più facilità la mente a Dio, o alle massime

me di nostra fede, e per esercitarsi colla volontà in atti più fervorosi, e più interni. Gioverà ancora, per procedere con questo distacco, il pensare che queste sensibilità non sono durevoli: presto passano, e si cangiano in penose aridità: e però non sono cose da farvi fondamento. Anzi, acciocchè dette anime all'aura favorevole di tali consolazioni non s'innalzino, nè s' invaghiscano, ricordi loro, che quella facilità che provano negli atti buoni, nell' orazioni, ed altri esercizj divoti, non nasce da virtù, che in essi ancora non è, ma proviene da quel fervore, che internamente gli spinge, e che mancando questo (come avverrà loro di certo) mancherà ancora quella prontezza al bene. In somma il Direttore avvezzi fin dal principio il suo discepolo (come ho detto dianzi) a non far conto nè di consolazioni, nè di aridità, nè di gusti, nè di disgusti spirituali; ma a non voler altro per mezzo della meditazione che servire a Dio con fedeltà, amarlo con sodezza di spirito, ed avanzarsi nella perfezione. Quando egli giunga a questo, cammina già sicuro per la via dell'orazione, nè vi è pericolo che non faccia profitto. Non è questo insegnamento mio, ma di S. Teresa, che a tutti l'insinua con molta chiarezza, ed espressione, dicendo così. (*in vit. cap. 11.*) *Si deve grandemente avvertire, e lo dico, perchè lo so per esperienza, che l'anima, la quale in questo cammino dell'orazione mentale comincia a camminare con determinazione, e può vincersi con far poco caso di consolarsi, o sconsolarsi molto, perchè il Signore le neghi questi gusti, e tenerezze, o perchè glie le dia; ha fatto gran parte del viaggio, e non abbia paura di tornare indietro, per molto che inciampi: perchè vi principiando l'edificio in fondamento fermo. Sicchè non consiste l'amor di Dio in aver lagrime, nè in questi gusti, e tenerezze di divozione, che per lo più desideriamo, e ci consoliamo con essi; ma in servire con giustizia, con fortezza di animo, ed umiltà.*

66. Avvertimento V. Avverta il Direttore, che qualche volta (benchè ciò sia di rado) accade, che Iddio doni ai principianti, oltre le consolazioni sensibili, anche la vera contemplazione: perchè dice S. Gregorio, che assolutamente parlando, basta aver mente, e cuore per esser capace di questo dono. (*Hom. 17. in Ezech. circa fin.*) *Quisquis cor intus habet, illustrari etiam lumine contemplationis potest.* Avverte però San Bernardo, che a questi tali la grazia della contemplazione non è donata per sempre, ma solo prestata per breve tempo, quanto basti per alienarli dalla terra, ed affezionarli alle cose del cielo. E così conviene che loro accada: perchè essendo essi ancora indisposti al ricevimento di sì gran favore, se si donasse loro stabilmente, in vece di servire loro di scala per salire a Dio, potrebbe essere d'inciampo per cadere in qualche vanità, e presunzione abbominevole. E però Iddio, ottenuto che abbia il suo intento, sottrae loro questo dono, e gli lascia in istato di meditativi, e molte volte in folte tenebre, e in molto penose aridità. Questo appunto accadde a Santa Teresa, la quale narra di sè, che nei principj della sua vita religiosa ricevette l'orazione di quiete, ed anche di unione, benchè brevissima; ma poi cadde in una penosissima aridità, che le continuò per lo spazio di diciott'anni, con cui Iddio insieme con le malattie mortali, che le mandò, e con altri molti travagli la purificò, e la dispose a ricevere con istabilità quel dono, che da principio le aveva concesso solo di passaggio. (*in vit. c. 4.*) *Incominciò dunque il Signore*, dic'ella, *a favorirmi, e regalarmi tanto in questo cammino, che mi faceva grazia di darmi l'orazione di quiete, e qualche volta arrivava a quella di unione ... Vero è, che quella di unione durava tanto poco, che non so se arrivava allo spazio di un' Avemaria; ma rimanevo con sì grandi affetti, che con non aver io in tal tempo ancora vent' anni d'età, parmi che tenevo il mondo sotto i piedi.* E questo è appunto quello, che pretendeva ottenere Iddio da lei con quei favori immaturi, distaccarla prestamente dalle cose mondane. Capitando dunque al Direttore qualche anima favorita da Dio nei principj della sua vita spirituale col dono della contemplazione infusa, la faccia avvertita che quella grazia non durerà, acciocchè non vi si attacchi; ma si vada preparando a faticare con la meditazione discorsiva; ed anche a pensare nelle aridità, che le verranno in appresso. E' vero, che anco le persone perfette devono sempre dalla contemplazione tornare alla meditazione, come abbiamo mostrato di sopra: vi è però questa diversità, che l'anime già purgate dalla medita-

tazione presto tornano ad innalzarsi alla contemplazione; ma a' principianti non si lascia rivedere la contemplazione, almeno con frequenza, senonchè molto tardi, quando dopo molti, e gravi patimenti interni ed esterni si sono bene mondati, e ben disposti all'infusione di sì gran dono.

67. Avvertimento VI. Avverta il Direttore, che non vi è misura di tempo determinata per far passaggio dalla metazione alla contemplazione, e che non meritano d'essere ascoltati quei Mistici, i quali vogliono che possa la persona spirituale dopo due anni, o dopo sei mesi, o dopo quattro, o dopo due, secondo le diverse loro opinioni, passare dalla meditazione al nobil esercizio di contemplare. Perchè la contemplazione, o sia infusa, o acquisita, è un favore straordinario, in cui Iddio non ha voluto star sottoposto nè a regole, nè a leggi, la vuol dare a chi gli pare, e come, e quando gli piace, secondo gli altissimi fini della sua provvidenza. Sappiamo, che ad alcuni il Signore ha compartito questo dono più presto, e ad altri, e a molti, benchè fossero persone di gran bontà, non gliel' ha conferito mai, come nota divinamente S. Bernardo nel testo sopraccitato. (*Serm.3. de Circum.*) *Multi tota via sua ad hoc tendunt, & numquam perveniunt: quibus tamen, si pie & perseveranter conati sunt, statim ut de corpore exeunt, redditur quod in hac vita dispensatorie est negatum; illuc perducente eos sola gratia, quo prius tendebant ipsi cum gratia, ut consummati in brevi expleant tempora multa.* E poi, ancorchè noi sapessimo di certo, che Iddio voglia donare a qualche anima la grazia della contemplazione, chi può mai risapere, quante, e quali siano le disposizioni, che prima bisogna introdurre in essa? quante, e quali le indisposizioni, che bisogna rimoverne? quanto, e quale sia il profitto, ch'ella va facendo coll'esercizio del meditare? E però chi potrà mai stabilire una giusta misura di tempo, da cui convenga prendere regola, (massime se questa debba essere universale per tutti) per passare alla divina contemplazione? Dunque il Direttore, poste in non cale queste leggi arbitrarie, e fallaci, proccuri che il suo discepolo indirizzi la meditazione al suo profitto spirituale, specialmente all'acquisto delle virtù morali, e teologiche; nè voglia altra regola per introdurlo alla contemplazione, che osservare se Iddio ve lo chiami dipendentemente da quei segni, che demmo nel capo secondo, e che daremo nei seguenti capitoli.

C A P O VII.

Si divide la Contemplazione in acquisita, ed infusa, e si mostra la diversità che passa tra l'una, e l'altra.

68. La divina contemplazione già da noi dichiarata nel Capo secondo, vien divisa da' Mistici in due specie di contemplazioni piuttosto infime, o atome, che subalterne, che si chiamano acquisita, ed infusa, oppure (come altri le nominano) attiva, e passiva, ovvero naturale, e soprannaturale: le quali parole significano l'istessa cosa in quanto alla sostanza generica, perchè e l'una, e l'altra convengono nell'essere uno sguardo semplice, ammirativo, e soavemente amoroso delle cose divine, (il che è appunto quella ragione generale, che le constituisce nell'essere di vera contemplazione.) Contuttociò, perchè vi è molto divario in quanto al loro modo di procedere, e in quanto alla vivacità, ed intensione dei loro atti, conviene mostrare la differenza che passa tra l'una, e l'altra, acciocchè il Direttore sappia ben discernerle, e poi sappia assegnare a ciascuna il debito regolamento.

69. La contemplazione acquisita *è quella, che si può da noi conseguire con le nostre industrie ajutate dalla grazia, e specialmente col lungo esercizio del meditare, benchè neppure a tali diligenze in rigore ella sia dovuta.* Convien sapere, che esercitandosi le persone spirituali vigorosamente nelle virtù morali, e penetrando col lungo uso della meditazione discorsiva con maggiore e maggior chiarezza le verità divine, finalmente Iddio in premio delle loro fatiche concede loro una luce speciale, per cui si fissano con ammirazione, e con amor dilettevole in quelle verità, che avevano prima tante volte meditate, e in tal guisa dolcemente le contemplano. Onde pare, che una tale contemplazione sia frutto delle loro meditazioni, e parto delle loro fatiche, e che quasi se la siano procacciata colle loro proprie industrie; e però chiamasi acquisita, o acquistata. Si avverta che io parlo con limitazione, e ristringimento di ter-

di termini; perchè in realtà la detta contemplazione non è dovuta a qualunque diligenza, e a qualunque studio di lunga, attenta, e divota meditazione, essendo ella un dono, che non si può meritare *de condigno*, come parlano i Teologi: dimostro questo stesso con brevità. L'intendere le verità soprannaturali, e divine con un semplice sguardo fisso, fermo, ed ammirativo, è un modo di conoscere più angelico che umano, per cui richiedesi una luce straordinaria, che renda abile l'intelletto a sì nobile operazione. Dall'altra parte non s'è Iddio mai impegnato di donare ad alcuno una tal luce, nè ad alcuno una tal luce è necessaria per il conseguimento della sua eterna salute. Dunque può da Dio negarsi (come di fatto tal ora la nega) anche a persone lungamente esercitate nell'orazione: e però se egli la conceda, non è mai per debito, ma sempre per dono. Vero è, che compartendosi questa luce contemplativa a proporzione dei progressi, che va l'anima facendo nella meditazione, par che da lei nasca, e sia o suo parto, o suo premio, e però la contemplazione che da essa risulta, dicesi da' Dottori Mistici acquisita.

70. Riccardo di S. Vittore (*de Cont. lib. 5. cap. 2.*) parla manifestamente di questa acquisita contemplazione, e la distingue dalla contemplazione infusa per quell'istessa ragione, che noi abbiamo addotta, cioè, che quella dipende in qualche modo dalle nostre industrie ajutate dalla divina grazia; ma questa dipende dalla sola grazia di Dio. *Aliquando ex adjuncta industria proficimus... Sed quod industriæ operationem dicimus, non sic accipi volumus, quasi sine gratiæ cooperatione aliquid omnino possimus; cum quælibet industria nostra non sit, nisi ex gratia. Sed aliud est contemplationis gratiam divinitus percipere, atque aliud est hujusmodi donum, Dei quidem cooperatione, proprio exercitio comparare.* Poi con maggior distinzione soggiunge: *Hos igitur contemplationis modos experiantur, qui ad summam usque ejusmodi gratiæ arcem sublevari merentur. Primus surgit ex industria humana: tertius ex sola gratia divina: medius ex utriusque permixtione, humanæ scilicet industriæ, & gratiæ divinæ.* S. Bonaventura spiega con la parità della vista corporale, come l'anima possa a poco a poco salire alla contemplazione acquisita, e poi ascendere alla contemplazione infusa. Un occhio debole può soltanto vedere una luce languida, e subobscura: se la potenza visiva comincia a corroborarsi, può soffrire anche la luce chiara: se poi divenga perfetta, può fissarsi nella luce viva del Sole. Così l'occhio della nostra mente, se sia imperfetto, di altro non sarà capace che di un lume debole, atto solo per meditare: se poi lo sguardo intellettuale si vada perfezionando, sarà abile a ricevere un lume più chiaro, con cui potrà produrre i primi atti della contemplazione, che noi chiamiamo acquisita: ma se divenga perfetto, potrà ricevere il raggio della pura intelligenza, con cui potrà divinamente contemplare. (*de 7. Itiner. ætern itiner. 3. disc. 4. art. 1.*) *Sicut oculi carnis infirmiores prius suscipiunt lumen Solis obscurum, & magis coloribus superfusum: deinde magis confortati suscipiunt illud a coloratis mediis coloribus; & postea visu roborato, plus suscipiunt illud superfulgidum coloribus albis: deinde vero plus aucta sanitate, suscipiunt illud fulgentibus coloribus superfusum, ut speculis; & tandem oculis perfecte sanatis suscipiunt solarem radium, non autem alicui superfusum, sed in se purum ipsum Solem in ipso puro solari lumine inreverberate conspicientes. Sic etiam oportet mentis oculum infirmiorem prius assuefieri ad conspiciendum lumen Solis intelligentia in grossioribus, deinde in subtilioribus: donec tandem ex ipsa luminis datione multis multipliciter superfusa extendamur, & restituamur in simplicem ipsius radium.*

71. S. Tommaso (*2. 2. quæst. 182 art. 2. ad 11.*) insegna, che non v'è più chiaro segno di amare Iddio, che attendere di proposito alla divina contemplazione; cioè consacrarsi alla meditazione, e agli altri mezzi, per cui può ella con molta probabilità conseguirsi: *Argumentum meriti respectu præmii essentialis consistit principaliter in caritate, cujus quoddam signum est labor exterius toleratus propter Christum; sed multo expressius ejus signum est, quod aliquis, prætermissis omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.* E poco dopo aggiunge, che non vi è cosa più accetta a Dio, che applicare l'anima propria, e le altrui alla contemplazione, cioè a quei mezzi, che a lei conducono: (*in cor. art. ad 3.*) *Unde magis acceptum est Deo, quod aliquis animam suam, & aliorum applicet contemplationi, quam actioni.* Non finirei mai, se vo-

volessi addurre tutti quei detti, con cui i Sacri Dottori insinuano darsi qualche specie di contemplazione da poterli da noi acquistare con le nostre diligenze, intendendo però sempre, che una tale contemplazione, benchè si dia in riguardo alle nostre fatiche, non si doni mai per debito, ma solo per favore, come ho già dichiarato.

72. La contemplazione infusa poi *è quella, che sebbene d'ordinario presuppone nel soggetto una rimota disposizione, non dipende però da alcuna sua industria, e diligenza prossima, ma solamente dall'arbitrio di Dio*. Questa contemplazione si distingue dalla passata in molte cose, ma specificamente in questo, che non ha dipendenza alcuna dalla meditazione, o da qualunque altra diligenza, che possa praticarsi dalla persona divota: poichè si dona da Dio improvvisamente, quando meno la persona se l'aspetta, e molte volte mentre neppure si trova in attuale orazione; e s'ella si trova orando, o la luce contemplativa la porta ad altro oggetto distinto da quello a cui trovasi occupata con la sua mente, o le rappresenta assai diverso l'oggetto, che meditava. Sicchè si vede chiaramente, che una tal contemplazione in modo alcuno non dipende dalle nostre considerazioni, dai nostri discorsi, e dalle nostre industrie intellettuali, ma dal mero arbitrio di Dio, che la dà a chi gli piace: e l'anima istessa, che lo riceve, non può fare a meno di conoscere ch' ella non vi ha avuto parte alcuna, ma l'è stata infusa da Dio per sua mera bontà. Ma per questo istesso suol essere la divina contemplazione più luminosa, più elevata, più accesa d' amore, più dolce, più dilettevole, e più sublime.

73. Si avverta però, che sebbene Iddio nell' infusione di questa contemplazione non ha riguardo alcuno all'industrie presenti dell' anima, suole però averlo alle disposizioni passate, con cui ella siasi preparata, come ho già accennato. E voglio significare, che d'ordinario non si concede da Dio senonchè ad anime avvantaggiate nelle virtù, e in tutto, o in parte mondate con quella specie di purghe, che chiamansi passive. Dissi *d'ordinario*, per eccettuare qualche caso raro, in cui Iddio la dona di passaggio ai principianti per animarli al suo santo servizio, come già dissi nell' Avvertimento V. del Capo VI.

74. Che poi si dia questa specie di contemplazione infusa, è manifesto, non solo perchè è ammessa da tutti i Dottori Mistici, ma ancora perchè ne sono piene le vite dei Santi. Riccardo di S. Vittore, non solo l'ammette; ma la dichiara egregiamente nei sopraccitati testi. San Bernardo ne parla con chiarezza, dicendo così (*de inter. domo cap.* 14.) *Incipit ei quidam insolitæ visionis radius oculis cordis apparere, & hujus luminis visione animus inflammatus, incipit munda cordis acie superna, & interna conspicere, Deum diligere, Deo inhærere: cunctis suis affectibus renuntiat, totus soli amori incumbit, sciens solum illum esse beatum, qui Deum amat. Porro ad tantam gratiam numquam pertingit mens per propriam industriam; donum Dei est hoc, non hominis meritum.* Or questa contemplazione, in cui non hanno luogo le nostre industrie, perchè è un mero dono di Dio, è appunto quella, che comunemente dicesi infusa. Ma più specificamente ne spiega la proprietà S. Teresa. (*Cast. inter. mans.* 4. *c.* 3.) Insegna la Santa Maestra, che non solamente i ratti, i voli dello spirito, ed altri favori infusi, elevati, e sublimi si fanno subitamente, e molte volte quando la persona non si trova in atto di orare; ma che lo stesso accade nel raccoglimento interiore, il quale è il primo grado della contemplazione infusa, anzi un piccolo principio, e un mero saggio di una tale orazione. *Alcune volte* (sono le sue parole) *primachè s'incominci a pensare a Dio, già questa gente si trova nel castello* (per gente del castello intende le potenze dell' anima, com' ella stessa si è di sopra dichiarata:) *che non so per qual via, nè come udirono il fischio del loro pastore. Imperocchè non fu per via di orecchie, attesochè non si ode cosa veruna, ma notabilmente si sente un ritiramento soave nell' interiore; come ben conoscerà chi passa per questo, e lo prova; che io non lo so dichiarar meglio.* Tanto è vero, che si trova una specie di contemplazione, la quale non si dona ad intuito di meditazioni, d' affetti, d' industrie, che sieno immediatamente precedute; ma si dà ad arbitrio, anzi in modo, che si conosca ch' ella unicamente dipende dalla divina volontà: e questa appunto è l'infusa, di cui parliamo.

75. Alcuni Teologi Mistici vogliono, che chiamisi infusa una tale contemplazione, perchè i principj che la producono,

no, v. g. l'abito della fede, della carità, e i doni della sapienza, e dell'intelletto, sono tutti da Dio infusi nell'anima. Ma questa spiegazione non pare che abbia sussistenza, perchè infusi ancora sono i principj, che concorrono alla contemplazione acquisita: mentre per essa ancora richiedonsi gli abiti delle virtù teologiche, e gli ajuti straordinarj di luce, e di sante mozioni, i quali appartengano, o no ai doni dello Spirito Santo, si ricevono anch'essi per infusione nelle potenze dell'anima. La vera ragione io credo che sia, perchè la persona che riceve la contemplazione infusa, praticamente esperimenta l'infusione di questo dono, il che non accade nella contemplazione acquisita. Mi spiego. Esperimenta l'anima al primo nascere di una tale contemplazione, che le viene trasmesso dall'alto quel gran bene, che incomincia a godere; e perchè sentendosi sorpresa improvvisamente da una nuova luce, e da un nuovo affetto, è forse investita da nuovi pensieri, e talvolta, mentre neppure si trova in orazione raccolta, non può far a meno d'intendere, che un altro opera in lei. Nel progresso poi di tale orazione sebbene produce ella colle sue potenze quelle cognizioni, e quegli affetti, che l'immergono in Dio (altrimenti non sarebbero atti vitali, anzi neppure atti suoi proprj; ma solo ascitizj, ed estranei) contuttociò è sì grande il diletto, e la soavità, con cui opera, che non le par di produrre, ma sol di ricevere tali atti; nè di moversi da sè a Dio, ma di esser mossa da Dio. E però s'accorge colla sua esperienza, che il dono in qualche vero senso le viene infuso per mano altrui. Non così accade nella contemplazione acquisita, a cui conosce l'anima di giungere a poco a poco coll'industria delle sue meditazioni, e de' suoi affetti, anzi nell'atto stesso di contemplare può ella discernere la sua operazione, non essendo questa contemplazione tanto viva, tanto accesa, tanto soave. Questa mi sembra la ragione vera, per cui quella nominasi infusa a distinzione di questa.

76. Credo che il Direttore avrà già compreso la diversità, che passa tra queste due contemplazioni. Contuttociò importando molto per la giusta direzione dell'anime, che l'una ben si discerna dall'altra; voglio che ora le mettiamo al paragone, e vediamo al confronto, quali sono quelle doti, in cui convengono. Primo convengono in essere ambedue in quanto all'intelletto uno sguardo semplice, ed ammirativo di qualche verità divina, e in quanto alla volontà di essere un atto di amore dilettevole della stessa verità. Secondo convengono ne' loro oggetti, che ambedue sono gl'istessi: senonchè la contemplazione infusa si estende anche ad altri oggetti, che Iddio talvolta rivela di nuovo, o ad altre circostanze, che di nuovo palesa all'anime contemplative. Terzo convengono nei mezzi, in cui l'una, e l'altra conosce tali oggetti, e sono le specie materiali, e intelligibili. Quarto convengono nelle disposizioni previe, benchè maggiori richieggansi nella contemplazione infusa, voglio dire maggior purificazione, e mondezza nell'anima, e maggior lustro di virtù.

77. Disconvengono poi queste due contemplazioni in molte cose. In primo luogo differiscono circa la diversa eccitazione delle specie: perchè nella contemplazione acquisita l'uomo per mezzo della meditazione va da sè risvegliando, e combinando le specie di quegli oggetti, che hanno a contemplarsi; ma nella contemplazione infusa Iddio stesso desta, ed ordina, e qualche volta infonde di nuovo le specie nella mente dell'uomo, e illuminandolo, lo porta a sublime contemplazione. Da questa diversità, altre ne nascono. Primo ne proviene, che all'acquisita si arriva a poco a poco: poichè passando la persona spirituale da una specie all'altra colle sue divote riflessioni, e illustrandola Iddio coi suoi lumi, giunge alla fine allo sguardo semplice, ammirativo, ed amoroso di qualche verità divina. Non così nell'infusa, che si fa immantinente: perchè movendo Iddio, o infondendo qualche specie luminosa, risulta subito l'atto di contemplazione, che sospende l'anima in Dio. Secondo, che la contemplazione acquisita non succede fuori dell'orazione, da cui ha dipendenza; ma accade spesso fuori dell'orazione l'infusa, perchè è facile a Dio eccitare, e disporre in testa di un uomo distratto le specie di oggetti soprannaturali, che ve lo fissino con soave affetto. Terzo, che la contemplazione acquisita mai non si fa circa oggetti diversi da quelli, a cui

l'anima erasi applicata colle sue considerazioni; ma circa verità pellegrine, e disparate non di rado si forma la contemplazione infusa: perchè in quegli oggetti si fissa la nostra mente, a cui Iddio la determina con il risvegliamento, o infusione delle specie. Quindi si fa manifesto, che la contemplazione infusa non ha dipendenza alcuna dagli atti, e industrie immediatamente precedenti, come l'ha la contemplazione acquisita.

78. In secondo luogo differiscono queste due contemplazioni per la maggiore vivacità de' lumi, e per la maggiore accensione degli affetti. Posciachè la contemplazione infusa porta seco una luce molto più chiara, e molto più viva, e sospende l'intelletto in una più alta ammirazione, e in un più profondo stupore. In quanto poi alla volontà, reca seco un amore assai più infiammato, più soave, e più dolce; e di lei propriamente si verifica ciò che dice S. Agostino, S. Gregorio, e S. Tommaso, ed altri Santi, che la contemplazione di questa vita è un principio dell'eterna felicità. Da questa differenza altre ne deducono, Primo, ch'essendo la contemplazione acquisita meno luminosa, e meno accesa, non induce mai nel soggetto che la riceve, alienazione, nè gradi più elevati di mistica unione, da cui si formano l'estasi, e i ratti con lo smarrimento de' sensi. Secondo, che nella contemplazione acquisita può sempre la persona divertirsi da quegli oggetti, che la tengono dolcemente incantata; può riflettere sopra la sua operazione, e dopo l'orazione può riferirla ad altri, se vuole. Non così nell'altra, perchè tanta è la luce, e l'affetto di questa contemplazione infusa, in cui l'intelletto è da sì profondo stupore fissato negli oggetti divini, che non può distaccarsene a suo arbitrio, e neppur può riflettere sopra gli atti suoi; anzi terminata l'orazione, neppur sa talvolta ridirgli, tanto sono sublimi. Terzo, che la contemplazione infusa meno che l'acquisita è soggetta ad essere turbata dalle immagini della fantasia: perchè la sua luce più vivace, e il di lei affetto più ardente assorbiscono questa potenza inquieta, tranquillano l'appetito sensitivo, e fanno che le potenze spirituali possano godersi in pace il sommo bene.

79. E questo basti aver detto, acciocchè intenda il Direttore, quanto la contemplazione infusa sia diversa dall' acquisita, e quanto sia di lei più perfetta, e più pregevole. Io qui non parlo dei gradi particolari di tali contemplazioni, perchè questa dovrà essere la materia di tutto il seguente Trattato, in cui diffusamente si spiegheranno.

CAPO VIII.

Si dichiarano i diversi modi, con cui procedono ambedue le predette Contemplazioni.

80. Siccome può la nostra mente in più modi innalzarsi alla contemplazione di Dio, così può in più modi rimirarlo con lo sguardo semplice, e puro della contemplazione. San Dionisio Areopagita seguito da' SS. Padri, e da' Dottori Mistici (*Theol. Mist. cap.* 1.) insegna due modi di conoscere Iddio nella presente vita; uno per via di affermazioni, l'altro per via di negazioni, o come altri dicono, *per positionem, & ablationem*: il che è lo stesso. Dice egli così: *Cum ei (hoc est Deo) ut causæ omnium ea etiam omnia, quæ in naturis dicuntur, tribuenda sint, eademque omnia magis proprie ac verius non tribuenda sint, ut quæ omnia multum, ac longe superat, nec putandæ sint negationes opposito nomine contrariæ esse affirmationibus, sed ipsa existimanda sit multo prior, & antiquior in privationibus, cum omni & negationi, & affirmationi antecellat.* E altrove allude allo stesso dicendo così: (*de Divin.Nominibus cap.*1.) *Itaque in omnibus Deus noscitur, & sine omnibus; scientiaque Deus noscitur, & ignoratione.* Per intendere bene questo, convien sapere, che noi possiamo, anzi dobbiamo attribuire a Dio tutte quelle perfezioni, che vediamo sparse sopra le cose create, in quanto sono però depurate da tutte quelle imperfezioni, di cui vanno involte, e macchiate nelle creature. Il che si fa formando di tali perfezioni un concetto semplice, e puro, in cui non apparisca neo d'imperfezione: tali sono questi concetti, Iddio santo, Iddio sapiente, Iddio giusto, Iddio buono ec. in cui si esprimono perfezioni pure senza mescolamento d'imperfezione. Or quando noi affermiamo di Dio tali perfezioni, lo conosciamo per via di affermazioni,

ni; o come altri dicono, *per positionem*: perchè quasi poniamo in lui quelle perfezioni, che con concetti purgati della nostra mente gli attribuiamo. Ma passiamo avanti.

81. Possiamo noi anche negare di Dio queste istesse perfezioni, non perchè in lui non siano, ma perchè non vi sono in quel modo imperfetto, e limitato, con cui noi le apprendiamo. L'intelletto nostro non ha altre specie per conoscere le cose divine, che quelle che gli furono derivate per mezzo de' sensi: nè specie nate di sì basso legnaggio possono esprimere con proprietà le divine perfezioni, quali sono in se stesse. E però possiamo noi negare a Dio tali perfezioni, non in quanto al loro essere, ma in quanto al nostro modo di concepire; e negandole in questa guisa, dicesi che conosciamo Iddio per via di negazioni, o come altri vogliono, *per ablationem*, quasichè glie le togliessimo, quando in realtà con questo modo d' intendere piuttosto gliele ingrandiamo, come vedremo in breve. E questo appunto volle significare l'Areopagita (*Mistic. Theolog. c. 5.*) con quelle celebri parole: *Rursus dicamus ascendentes, quod neque anima est Deus, neque intellectus, neque ratio, neque intelligentia; nec dicitur, nec intelligitur, nec stat, neque movetur, nec potentiam habet, nec potentia est, neque lumen, nec vivit, nec vita est, nec substantia est, nec scientia, nec veritas, neque sapientia, nec unum, nec unitur, nec Deus, neque Deitas, nec Spiritus est, nec filiatio, nec paternitas, nec aliud quid nobis, aut alicui entium cognitorum, neque quid non entium, neque quid entium est, neque entia eam cognoscunt, ut ipsa est, neque ipsa cognoscit entia secundum quod entia sunt, neque ratio ipsius est, neque nomen, neque agnatio, nec lumen, nec error, nec veritas, neque est universaliter ipsius positio, neque ablatio; omnia quippe incomparabiliter, & inexcogitabiliter excedit, & nec numero, nec specie, nec genere quidquam cum eo communicat.* Dice, che Iddio non è nè intelletto, nè ragione, nè intelligenza, nè lume, nè vita, nè sostanza, nè virtù, nè scienza, nè sapienza ec. non perchè queste cose non si ritrovino in Dio; ma perchè non vi si trovano in quel modo imperfetto, con cui noi col nostro scarso intendimento le concepiamo; ma vi sono con eccesso infinitamente superiore alle nostre specie, ed alle nostre basse idee,

82. Spiega lo stesso Areopagita questi due diversi modi di conoscere Iddio, con la parità del pittore, e dello scultore, che procedono diversamente nella formazione delle loro opere, uno per via di sottrazione, l' altro per via di accrescimento. Forma il pittore l'immagine del suo prototipo, con aggiungere colori a colori: forma l'istessa immagine lo scultore, con togliere al rozzo marmo molte di quelle parti, che lo compongono. Non altrimenti chi conosce Iddio per via di affermazioni, imitando il pittore, va ponendo in Dio tutte quelle pure perfezioni, che sono concepibili dalla sua mente. Chi lo conosce per via di negazioni, imitando lo scultore, tutte glie le toglie nel modo detto. Così per vie tanto diverse giungono ambedue a formare gran concetto delle divine grandezze. A dire il vero però, il modo di procedere per via di cognizioni negative è migliore: sì perchè si accosta più al vero; sì perchè ci fa formare di quell'essere incomprensibile più alta stima; sì perchè è più atto a sospendere le nostre menti in una profonda ammirazione, ed introdurle in una quieta, e soave contemplazione. Così dicono comunemente i Dottori, e specialmente S. Cipriano (*in prolog. de Cardin. Oper.*) l'insegna con le seguenti parole: *Affirmatio quippe de Dei essentia in promptu haberi non potest: neque enim definibilis est divinitas, sed verius, sincerius que remotio indicat, negando quid non sit, quam asserendo quid sit.* E il Damasceno più diffusamente (*de fide lib. 1. cap. 4.*) lo spiega. *In Deo impossibile est quidnam essentia ac natura ipsa sit dicere, aptiusque est ex omnium rerum sublatione, atque inficiatione operationem habere. Neque enim eorum quæ sunt, quidquam est. Quod quidem non ita accipiendum est, quasi non sit; sed quia super omnia quæ sunt, ipse sit, atque adeo super ipsum esse. Sunt porro nonnulla, quæ tametsi de Deo dicantur, præcellentis tamen negationis vim habet: v. g. cum de Deo verba facientes tenebrarum vocem usurpamus, non caliginem animo proponimus, sed quod lux non sit, verum lumine sublimior. Hic igitur modus Deum cognoscendi, negat omnia quæ de Deo dicimus, non propter imperfectionem, sed quia ipse omnia illa superiori quadam ratione antecellat.*

83. Si avverta però, che queste cognizioni negative non devono consistere in una mera negazione, che altro effetto non

non faccia che sottrarre a Dio ogni sorte di perfezione a noi nota, perchè sarebbe questo una cosa troppo facile, e affatto inutile; ma devono indurre un concetto astratto sì, ma positivo, ed eminente di quelle istesse perfezioni, che a lui si negano, onde risulti nell'anima una grande stima di Dio. Così dopo che la persona avrà detto, che in Dio non vi è quella bontà, quella potenza, quella sapienza, quella maestà, quella grandezza, di cui ella ha notizia; dovrà dire, che vi è una bontà, una potenza, una sapienza, una maestà, una grandezza infinitamente eccedente ogni sua specie: onde formi di tali perfezioni un concetto tanto più alto, e sublime, quanto più superiore a tutto il creato, e ad ogni suo pensiere, il quale la metta in alta stima di Dio, e l'accenda del suo santo amore. In questo modo le negazioni vanno congiunte con un concetto positivo di Dio, altrettanto eminente, quanto più indistinto, e confuso; come appunto insegnano doversi fare i Dottori Mistici, tra quali S.Bonaventura (*in tract.qui dicitur Parvum bonum particula 5.*) parla così: *Hæc est igitur erectio per viam affirmationis, sed alia est eminentior per viam negationis: quoniam, ut dicit Dionysius, affirmationes incompactæ sunt; negationes vero licet videantur nihil dicere, plus tamen dicunt.... Est etiam supereminentis positionis inclusio, ut cum dicitur: Deus non est quid sensibile, sed supersensibile, nec imaginabile, sed super imaginabile; nec intelligibile, sed superintelligibile, nec existens hoc, vel hoc, sed super omne ens. Et tunc veritatis aspectus fertur in mentis caliginem, & altius elevatur, & profundius egreditur pro eo quod excedit se, & omne creatum. Et hic est nobilissimus elevationis modus. Sed tamen, ad hoc ut sit perfectus, exigit alium, sicut perfectio illuminationem, & sicut negatio affirmationem.*

84. Premesse queste dottrine, dico in primo luogo, che l'una, e l'altra contemplazione, e acquisita, e infusa, alle volte si forma per via di affermazioni. Nella contemplazione infusa questo succede, quando Iddio dona all'anime una luce molto straordinaria, con cui si scopre qualche sua perfezione: molto più se con la luce gliene infonde ancora le specie, onde quella resti con istupore, e diletto fissa nella vista di quel divino attributo. Nella contemplazione acquisita poi questo accade a poco a poco salendo l'anima per i gradini della considerazione delle perfezioni create alla contemplazione delle perfezioni divine, secondo la regola, che ce ne dà l'Appostolo (*Rom.1. 20.*) *Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* E in questo ci possiamo molto ajutare; perchè riflettendo noi a quanto di bello, e di buono riluce in questa macchina dell'universo, possiamo depurarlo dalla scoria di tutte le imperfezioni, e attribuirlo a Dio, che n'è la prima cagione: e se in tanto ci riesce col favore di qualche luce particolare di rimirare in Dio con dolce ammirazione tutta questa bellezza, e bontà, già lo contempliamo per via di affermazioni.

85. Dico in secondo luogo, che ambedue le contemplazioni, acquisita, ed infusa, molte volte si formano per via di negazioni. Avviene questo nella contemplazione acquisita, quando l'anima sottraendo da Dio quanto può intendere di perfetto, e di amabile, s'innalza ad un concetto di lui astratto sì, ma sublime, con cui trascende sè stessa, voglio dire trapassa le sue cognizioni ordinarie. E se questo concetto sia con luce, che fissi la mente in una dilettevole ammirazione, già è contemplazione originata da negazioni, come ognun vede. Nella contemplazione infusa però tutto questo l'opera Dio da sè, concorrendo solo l'anima, e cooperando alle divine mozioni. Egli è quello, che combina, o infonde nella di lei mente le specie della sua incomparabilità: egli è quello, che con una luce molto straordinaria le rischiara, onde ella penetri al vivo l'inconoscibilità delle sue perfezioni. E qui si forma la *visione in caligine*, e il *raggio nelle tenebre*, per cui l'anima si unisce a Dio ignoto nell'ignoranza di tutte le cose: termini usati tutti dall'Areopagita. Io non mi fermo a spiegarli: perchè di questa visione caliginosa, e di queste tenebre luminose dovrò parlare di proposito. Solo osservo, che le contemplazioni infuse, che si fanno con atti indistinti, e massime le più elevate, d'ordinario procedono per via di negazioni, nel modo che ora ho accennato.

86. Il più volte citato San Dionisio, (*de Divin. nominib cap. 4.*) seguitato dal-

dall'Angelico Dottore (2. 2. *quæst.* 180. *art.* 6.) riconosce nella contemplazione tre moti: uno circolare, l'altro retto, e l'altro obbliquo. E benchè questi non sieno moti locali, di cui non sono capaci le nostre potenze razionali, ma siano soltanto moti intellettuali, o per dir meglio, siano diversi modi, con cui le nostre potenze procedono nelle operazioni della divina contemplazione; contuttociò è necessario accennare la diversità che passa tra questi tre moti locali, acciocchè s'intenda la dottrina del divino Areopagita. Il moto circolare è quello, che si fa attorno al centro, in quel modo, che i cieli si muovono attorno il centro della terra, ed è sempre uniforme, perchè per veloce che egli sia, non si allontana mai dal centro, circa cui si raggira. Il moto retto è quello, che va per linea retta al suo termine, o questo sia posto in alto, o al basso, o per traverso. Il moto obbliquo è quello, che si porta al suo termine per linea ritorta, e curva, e partecipa del retto, e del circolare: partecipa del primo, perchè va come quello da un estremo all'altro; partecipa del secondo, perchè per la sua inflessione, e curvità ha anche esso un non so che di circolare. Posto questo, veniamo a spiegare l'analogia che ha la contemplazione con questi tre moti nel suo modo di procedere, incominciando dal moto retto, per renderne più facile l'intelligenza.

87. Il moto retto della contemplazione si è, quando l'anima dalla contemplazione delle creature s'innalza alla contemplazione del suo creatore. Considerando e. g. l'uomo la vastità dell'universo, si solleva a mirare con dolce stupore l'onnipotenza di quel Dio, che lo trasse dal nulla: oppure riflettendo al bell'ordine di simmetria, e disposizioni delle sue parti, vi riconosce l'infinita sapienza dell'artefice divino, che le formò, e vi rimane assorto. Questo modo di contemplare chiamasi moto retto, perchè porta l'anima dalle cose create direttamente a Dio, come a suo fine, e a suo centro, ed ivi ve la lascia in un soave riposo; e benchè possa competere alla contemplazione infusa, è più proprio dell'acquisita, a cui si appartiene formare molte riflessioni, e discorsi circa le creature, per salire per mezzo di esse quasi per tanti gradini direttamente alla cognizione del Creatore.

88. Il moto obbliquo della contemplazione si è, quando la persona si diverte dalla contemplazione delle divine perfezioni a considerare i loro effetti creati, per ritornare poi con maggior forza d'intelligenza, e di amore all'istessa contemplazione della divina bontà. Se questo da quello sguardo fisso passi a ponderare le tante opere, che da quella sono dimanate, affine di immergersi più profondamente e con la mente, e con l'affetto in quel pelago di bontà; questo contempla in modo obbliquo, e stetti per dire tortuoso, perchè dalla contemplazione di Dio discende alla considerazione delle cose create, e poi con l'intelligenza nuovamente si ritorce in Dio. Questo stesso spesso accade nella contemplazione del nostro amabilissimo Redentore, poichè contemplando l'anima la grandezza della sua divinità, passa sovente a riflettere all'eccellenza della sua umanità sì strettamente unita alla persona divina: e poi dalla considerazione dell'umanità, e delle sue opere torna ad assorbirsi più altamente nella contemplazione della divinità. Questo modo obbliquo di contemplare è proprio dell'una, e dell'altra contemplazione, acquisita, ed infusa. Nella contemplazione infusa però questo ritorcimento di cognizioni da Dio agli effetti creati, e dagli effetti creati a Dio, lo fa Iddio stesso; movendo diversamente le specie, e infondendo, oppure contemperando la sua luce nella mente del divoto contemplativo: ma nell'acquisita lo fa la persona colle proprie industrie, poichè sentendosi mancare la luce della contemplazione, si ajuta con la considerazione delle opere di Dio, per rimettersi in contemplazione. Si osservi, che il retto, ed obbliquo della contemplazione in sostanza differiscono in questo, che 'l primo contempla negli effetti la prima cagione, il secondo contempla nella prima cagione i suoi effetti.

89. Il moto circolare della contemplazione si è, quando l'anima non si allontana mai da Dio con la cognizione delle cose create, ma si muove attorno a lui solo con un purissimo affetto, e nel suo moto uniforme prova un molto dolce, soave, e gaudioso riposo. Qui l'anima non fa alti bassi, alzandosi dalle creature a Dio, e scendendo da Dio alle creature; ma sempre sta fissa in lui col sempli-

plice sguardo, e coll' ammirazione delle sue perfezioni, e con un placidissimo, e deliziosissimo amore. Quindi il moto delle potenze in questa contemplazione dicesi circolare, perchè movendosi queste coi loro atti, non si allontanano da Dio, ma con perfetta uniformità operano sempre attorno a lui. Questo moto circolare è più proprio della contemplazione infusa, massime negli alti gradi di mistica unione, in cui opera la pura intelligenza, e il puro amore senza il mescolamento, ed il divertimento di altre cognizioni. Nella contemplazione acquisita può accadere qualche uniformità di cognizione, e di affetti circa le cose divine: ma come che la sua luce non è sì viva, ed il suo affetto non è sì acceso, presto la mente decade da quell' altezza, e si diverte ad altre cognizioni.

CAPO IX.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra i due precedenti Capitoli.

90. Avvertimento I. Avverta il Direttore, che può, e deve introdurre nella contemplazione acquisita chiunque con un sufficiente profitto, e con un lungo esercizio di meditare, si ravvisi bastevolmente disposto; purchè cominci già a riceverne da Dio la luce necessaria. La ragione è chiara: perchè sebbene una tal contemplazione, parlando in rigore, non è dovuta a qualunque nostra fatica, e diligenza, perchè in realtà non è debito, ma dono, come ho detto di sopra; contuttociò ha ella qualche vera dipendenza dalle nostre industrie, in quanto che Iddio la suol concedere in riguardo al profitto, che noi andiamo facendo nello studio della meditazione, e delle virtù: e però si può anche da noi meritare, non già con merito condegno, e rigoroso, ma solo congruente. Se dunque vedrà il Direttore, che un' anima siasi sufficientemente preparata ad una tale contemplazione, potrà francamente concedergliene l' uso. Ma avverta a ciò che ho detto, che per disposizione deve esser preceduto un lungo esercizio di meditare, perchè questa è una specie di contemplazione che nasce dalla meditazione, perchè l' anima col lungo uso dell' orazione discorsiva penetrando con maggiore e maggiore chiarezza, e con maggiore affetto la grandezza, ed amabilità di Dio, arriva finalmente a fissare in essa lo sguardo semplice, e soave della contemplazione. E' necessario che Iddio incominci a comunicarle una luce particolare, per cui ella rimiri con sguardo ammirativo, ed affettuoso quelle virtù divine, che prima andava rintracciando coi suoi discorsi. Dissi, che ciò è necessario, perchè essendo indebita questa luce, può Iddio assolutamente negarla; non ostante qualunque buona disposizione, come di fatto ad alcuni la nega per i suoi santi fini, e allora rimane la persona inabile a qualunque contemplazione. In somma se conoscerà il Direttore, che i suoi discepoli già lungamente esercitati nella meditazione, crescano in luce, crescano in amore, e nel progresso delle loro orazioni trovino in Dio un dolce pascolo senza fatica di discorso, lo lasci loro godere; perchè così contemplano con frutto, e senza pericolo d' alcuno inconveniente.

91. Avvertimento II. Se il Direttore dopo un diligente esame sopra l' orazione del suo penitente, rimarrà dubbioso, se egli sia più disposto alla meditazione, o alla contemplazione acquisita, lo faccia meditare, perchè in caso dubbio questa è la parte sicura: poichè la meditazione è quella che assoda la fede, estirpa i vizj, pianta la virtù, affeziona l' anima all' imitazione di Cristo, e con gli affetti sensibili, che desta verso le cose celesti, distacca l' appetito dall' affetto verso le cose terrene. Dice il Gaetano, (*in 2. 2. quæst. 185. art. 1. ad 3.*) che a molti, per volersi intrudere indisposti nella contemplazione, ne proviene un gran danno, trovandosi dopo molti anni di orazione alla fine impazienti, risentiti, inquieti, superbi, e vani. *Notent qui alios in via Dei instruunt ad profectum spiritualem, & diligenter efficiant, ut prius in vita activa exercere faciant quos edocent, quam ad contemplationis fastigium suadeant: siquidem oportet prius passiones domare habitibus mansuetudinis, patientiæ, liberalitatis, humilitatis &c. & easdem sedare, quam ad contemplativam vitam ascendere; & ob defectum hujus multi non ambulantes, sed saltantes in via Dei, postquam multum temporis vitæ suæ contemplationi dederunt, vacui virtutibus inveniuntur, impatientes, iracundi, superbi, si in hujusmodi tanguntur.* Però si assicuri il Direttore nei casi dubbj. Intendo però, che il

il ſuo dubbio ſia prudente, fondato in ragione, e che non naſca da un certo vano timore (che pur troppo alligna in alcuni Maeſtri di ſpirito) di contendere all' anima la contemplazione, anche quando Iddio coi ſuoi lumi, e mozioni interne dolcemente ve l'invita, parendo loro che queſta ſia una ſtrada piena di balze, di dirupi, di precipizj. Queſti timori mal fondati devono ſuperarſi, ma non devono averſi per regola di direzione; perchè in realtà non può il Direttore (come ho detto altrove) togliere la contemplazione ad una perſona, a cui Iddio ne faccia la grazia, ſe non vuole attraverſarſi a'ſuoi progreſſi ſpirituali, invece di promovergli, come è tenuto.

92. Avvertimento III. Circa la contemplazione infuſa avverta il Direttore, che non appartiene a lui introdurre in eſſa ciccheſſia. Queſto è un gabinetto, che Iddio ha riſerbato a sè ſolo, egli ſolo ne tiene le chiavi, per ammettervi chi gli pare. E di queſta ſpecie di contemplazione appunto inteſi parlare nell' Avvertimento II. del Capo V. dove diſſi, che non ſi deve da' Direttori permettere ai loro figli ſpirituali di uſare alcun'arte, e alcuna induſtria, per ſollevarſi alla divina contemplazione. Già avrà compreſa la ragione, chi avrà ben penetrate le dottrine eſpoſte nei due precedenti capitoli. La contemplazione infuſa non è come l'acquiſita, che in qualche modo dipende dalle noſtre induſtrie; è un'opera che Iddio vuol tutta fabbricare con le ſue mani, nè altro richiede dalle ſue creature, ſenonchè vi concorrano con il loro libero conſentimento. Vuole eſſo movere, e combinare le ſpecie nelle loro menti: eſſo vuole qualche volta infondervele di nuovo; eſſo vuole donare una luce molto ſtraordinaria, appartenente al dono dell'intelletto, e della ſapienza, che illumini le dette ſpecie, e infiammi la loro volontà, onde ſeguono atti di contemplazione ſublimi. Or chi non vede, che il volerſi intromettere in una tale ſpecie di contemplazione, o il volervi introdurre altri, è un manifeſto attentato? perchè è un voler tentare un'opera, che non dipende punto da noi, ma ſolo da Dio. Che diremmo noi, ſe vedeſſimo che un Direttore deſſe regole al ſuo diſcepolo, per profetare? Non la ſtimeremmo noi una gran temerità? E perchè queſto? Perchè il dono della profezia non dipende dalle noſtre diligenze, ma dall'arbitrio di Dio, che lo dà a chi vuole. Lo ſteſſo dite della contemplazione infuſa, in cui Iddio non ha voluto ſtare ſoggetto a regole, ma ha voluto le mani libere, per donarlo a chi gli aggrada. E qui appunto ſi fonda l'arditezza de' Quetiſti, come già accennai nel Capo V. ſopraccitato: Conoſcono, che queſta contemplazione è un mero dono di Dio, eppure danno regole per conſeguirla con la ſoſpenſione di ogni atto di fantaſia, d'intelletto, e di volontà, quaſichè a Dio il vedere un'anima oziosa alla ſua preſenza foſſe un potente motivo per operare in lei ſtraordinariamente.

93. L'offizio del Direttore circa la contemplazione infuſa conſiſte in ciò, che ora ſono per dire. Si sforzi d'introdurre nei ſuoi penitenti tutte quelle diſpoſizioni, che all'infuſione di queſto dono ſono rimote. Perciò proccuri che ſi fondino in umiltà, che attendano di propoſito alla mortificazione del corpo, e de'ſenſi, e ſopra tutto alla negazione dell'intelletto, della volontà, e di tutto il loro interiore, che ſi diſtacchino generoſamente da tutto il creato, che ſiano dediti all'orazione, al ritiramento, ed alla ſolitudine, e coſe ſimili. Per animarli all'eſercizio di queſte ſode virtù, altri motivi loro non proponga, che il luſtro della criſtiana perfezione, che l'imitazione di Gesù Criſto, il ſuo gradimento, e l'amor ſuo, acciocchè non entrino in pretenſione di coſe alte; il che è ſempre pericoloſo. Fatto queſto, non penſi ad altro; già ha fatto le parti ſue. L'innalzarli, o no alla contemplazione ſtraordinaria, è officio di Dio; egli farà ciò che ſarà di ſua maggior gloria.

94. Se poi vedrà, che Iddio incominci ad elevarli a qualche grado di detta contemplazioue, ſuo officio allora ſarà invigilare ſopra la loro orazione, acciocchè procedano con rettitudine, ſenza inganno, ſenza illuſione, e in modo che ritraggano tutto quel profitto, che ſi conviene. Se la contemplazione è veramente di quella ſpecie, di cui ora parliamo, voglio dire infuſa, inſegni loro a laſciarſi guidare dallo ſpirito di Dio, e di ſecondarlo. Non ſi curino di aggiungervi alcuna coſa del loro, col voler paſſare avanti ad intendere più di quello che

che Iddio loro fa intendere. Si astengano da ogni conato, da ogni sollecitudine, e da ogni premura di volontà, per piccola che sia: perchè l'opere della contemplazione infusa sono sì gentili, e delicate, che ogni poca di ansia, e di sollecitudine basta a turbarle, e ad impedirle. Se ne stiano nelle mani di Dio con pace, e quiete, nè altro facciano che secondare i lumi, e le mozioni interne, che lo Spirito Santo instilla loro nella mente, e nel cuore. Questo sia detto in generale. Circa i gradi poi di contemplazione in particolare, altro qui non posso dire, senonchè dovrà regolarsi con quegli avvertimenti, che darò in tutto il Trattato terzo, e quarto, in cui parlerò di proposito di tali cose.

95. I contrassegni per conoscere se la contemplazione sia infusa, sono quei tre che spiegai nel Capo II. cioè che l'anima non possa più meditare, nè abbia voglia di distrarsi sopra altri oggetti inutili, o vani, e che si trovi avanti a Dio con una certa attenzione, o per dir meglio, con un certo sguardo ammirativo, ed amoroso. Se poi si aggiungano a questi altri segni, che esposi nei due ultimi capitoli, cioè che la persona non pensando a Dio, senta fortemente, e soavemente raccogliersi in lui, oppure stando in orazione sentasi all'improvviso tutta internamente mutare, ed anche portare ad altri oggetti, a cui non pensava: molto più dovrà credersi che la contemplazione sia infusa, mentre in tali casi è manifesto, che la contemplazione non dipende da diligenza umana, ma da una molto speciale, e straordinaria infusione di grazia.

96. Avvertimento IV. Acciocchè il Direttore non inquieti sè, e non metta in agitazione i suoi Penitenti, avverta a ciò, che altre volte ho accennato, cioè, che Dio dona qualche volta alle persone che non sono perfette, qualche grado di contemplazione infusa: lo dice manifestamente S. Gregorio: (*in Ezechiel. Hom. 17. vers. fin.*) *Non enim contemplationis gratia summis datur, & minimis non datur, sed sæpe hanc summi, sæpe minimi, sæpius remoti, aliquando etiam conjugati percipiunt. Si ergo nullum est fidelium officium, a quo possit gratia contemplationis excludi, quisquis cor intus habet, illustrari etiam lumine contemplationis potest.* Ecco che il Santo Dottore ammette la grazia della divina contemplazione, non solo in quelli che sono giunti alla sommità della perfezione; ma anche in quelli che ne sono ancora da lungi, e fino negli stessi conjugati. Poichè dic'egli, che chiunque ha mente abile ad intendere, e cuore disposto ad amare, è capace dell'infusione di questo dono. Due cose però si avvertano: la prima, che agl'incipienti, e proficienti non si suol concedere questa straordinaria contemplazione nei gradi più eminenti di mistica unione, ma solo qualche grado inferiore di raccoglimento, e di quiete ec. la seconda, che la contemplazione suol cangiarsi in profonde tenebre, e in lunghe, e penose aridità, e in molti altri tormenti atroci, con cui Iddio purifica le loro anime, e le dispone al ricevimento di altri gradi di più alta contemplazione. Se dunque capiti ai piedi del Direttore qualche persona non ancora assodata nella cristiana perfezione, che sia favorita da Dio di questo dono; osservi se nella sua orazione vi sieno caratteri di vero spirito, se ne risultino effetti santi di un notabile miglioramento, e profitto. Se questo accada, non tema punto, perchè Iddio per questo mezzo vuole trarla a quella perfezione che ancora non ha. Solo invigili, che non cada in qualche inganno, che non si abusi del dono che Iddio le fa; ma se ne serva per vincere coraggiosamente se stessa, per estirpare i suoi mancamenti; ed acquistare le sode virtù. Quindi si deduca un'utile conseguenza, ed è, che la contemplazione non canonizza alcuno, nè lo dichiara per Santo, mentre può ritrovarsi in persone difettuose. E che neppure la mancanza di questo dono dichiara alcuno imperfetto: mentre si trovano persone molto avvantaggiate nella perfezione, e ricche di gran virtù, che ne sono prive. Segno infallibile d'essere perfetto è quello, che ci da Cristo in S. Matteo: (*c. 19. 21.*) *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, da pauperibus, & veni, sequere me.* Quello è sicuramente perfetto, che si distacca da tutto il creato, siegue l'orme del Redentore, eseguisce i suoi consigli, e imita esattamente le sue virtù. Solo può dirsi, che sebbene non è la contemplazione segno certo di gran perfezione, è però un mezzo molto potente per conseguirla.

97. Avvertimento V. Avverta il Diret-

tore, che molti sono i fini, che ha Iddio in sottrar la contemplazione (o sia infusa, o acquisita) a quelle anime a cui è solito compartirla. I fini principali sono i seguenti. Primo purgare l'anima, per renderla disposta alla infusione di qualche altra più alta contemplazione; e allora le aridità sogliono esser lunghe. Secondo, punirla per qualche suo leggiero difetto, nè è poco gastigo ad un'anima amante vedersi priva della dolce presenza, e degli accarezzamenti del suo diletto. Terzo far prova della sua fedeltà, e della sua costanza, che mai meglio non si esperimenta che nella sottrazione di tali favori, mentre allora la persona serve a Dio non per la mercede di alcun diletto, ma a spese di proprie fatiche, e a costo di molti patimenti. Quarto tenere l'anima umile, e bassa. Spesso accade, che l'aura favorevole della grazia innalzi l'anima incauta a qualche compiacenza, e a qualche stima di sè, non per colpa della grazia, ma del soggetto, che provando tra tali prosperità facile il viaggio della perfezione, forma qualche concetto del proprio profitto, e della propria virtù. E però è necessario, che cessando il vento prospero della contemplazione, dia di tanto in tanto nelle secche di qualche penosa aridità, in cui incominciando ad esperimentare le antiche repugnanze, e a sentire le solite difficoltà, riconosca la sua miseria, si abbassi in sè stessa, e si umilii avanti a Dio. Quinto il mantenere la salute corporale. Con il lungo, e continuato esercizio di contemplare, si fa gran consumo de' spiriti vitali, il corpo si estenua, e le membra s'illanguidiscono; onde Iddio provvedendo opportunamente non solo ai progressi dello spirito, ma alla salvezza del corpo, toglie all'anima diletta la contemplazione, acciocchè possa più lungamente goderla. Sesto render la persona pronta all'opere esterne, massime di carità. La contemplazione ama la solitudine, il silenzio, il ritiro, e con le sue profonde fissazioni ritarda i sensi esterni dalle sue operazioni. Perciò volendo Iddio che il contemplativo si eserciti a pro' de' prossimi, o in predicare, o in confessare, o in insegnare, o in altre funzioni proprie del suo grado, ritira la grazia della contemplazione, acciocchè sia più abile, e pronto a tali opere di sua maggior gloria. Settimo rendere più preziosa, e più cara l'istessa contemplazione. Siccome dopo la fatica è più gradito il riposo, dopo la fame è più saporito il cibo, dopo la sete è più dolce la bevanda: così dopo l'aridità, e le tenebre è più dolce, e più gioconda la contemplazione, e con maggior cura, e gelosia viene custodita.

98. Avvertimento VI. Ma qualunque sia il fine, per cui Iddio sottrae all'anima la grazia della contemplazione, deve il Direttore usare ogni diligenza, che ella priva di questo dono, non si arretri; ma segua a far viaggio verso il porto della perfezione, a cui aspira. E giacchè le manca il vento prospero delle celesti comunicazioni, procccuri di andare avanti a forza di remi, voglio dire con lo sforzo delle sue diligenze, con la fatica delle sue industrie, e con la generosa vittoria di ogni sua ripugnanza. E però avverta il Direttore in primo luogo, che il suo discepolo privo di questo celeste pascolo non dia in inquietudine, e in iscontentezze; il che sarebbe segno di un grande attacco al diletto dello spirito: e molto più che non cada in diffidenze, in isgomenti, ed in pusillanimità, quasichè Iddio lo avesse abbandonato: poichè l'abbandonamento dell'anime non consiste nella sottrazione di tali doni, mentre suole a questi succedere un'altra grazia occulta sì, ma potente, con cui Iddio le governa, e le regge: e però rimova generosamente da sè tutte queste debolezze, sopporti la mancanza di un tal favore con animo rassegnatissimo, umilissimo, e pazientissimo, quanto gli sarà più possibile. Dissi con animo *rassegnatissimo*: perchè siccome solo da Dio si dona la contemplazione, così da Dio solo si toglie: e però conviene che la persona si soggetti con pena, e perfetta conformità al suo divino volere. Dissi con animo *umilissimo*: perchè deve ciascuno riputarsi indegno di simili grazie per i suoi mancamenti, e per la sua mala corrispondenza, e a vista della sua indegnità umiliarsi profondamente, e soffrirne la mancanza con pace. Dissi con animo *pazientissimo*: perchè la contemplazione è grazia indebita, della cui sottrazione non possiamo giustamente querelarci; ma dobbiamo soffrirla pazientemente insieme con quei patimenti, e ripugnanze, con cui va sempre congiunta.

99. Avverta, che l'anima non trovando più il solito pascolo in Dio, non lo

vada

vada a cercare tra le creature, diffondendosi in discorsi inutili, in ragionamenti vani, e dissipandosi in ispassi, e divertimenti, da cui soleva prima astenersi; soprattutto che non lasci le penitenze corporali, ma piuttosto discretamente le accresca, e che non si rallenti nella mortificazione delle passioni, e de' sensi, ma vada contro loro con più vigore; assicurandolo, che quando egli si porti in tal guisa fedele a Dio, tornerà a visitarlo il Signore con la luce della contemplazione, e che quando ancora non torni per i suoi santi fini, più che la contemplazione, le sarà profittevole la di lei mancanza.

100. Avverta ancora, che non potendo l'anima contemplare, non se ne resti pigra, lenta, oziosa; ma faccia ciò che abbiamo detto altrove, torni a meditare, si ajuti col discorso, e con gli affetti, come sogliono praticare quelli, a cui non è mai stata da Dio conferita questa grazia. Se si troverà impedita nel discorso, proceda, e operi in fede oscura: se si troverà arida negli affetti, gli eserciti con la nuda volontà, e specialmente con le domande, con le umiliazioni, con le rassegnazioni, e con gli abbandonamenti in Dio, e l'accerti, che una tale orazione, quanto sarà meno gradita a lei, tanto più sarà accetta a Dio.

101. Avverta finalmente, che mancando la grazia della contemplazione, è bene che la persona si occupi in opere esteriori di carità, di zelo, e di obbedienza (intendo però, compite che abbia le sue consuete orazioni, ed esercizj di pietà, di cui deve essere in questo tempo più che mai gelosa,) e piuttosto allungarle, che diminuirle, perchè questo è un de' motivi, come ho accennato di sopra, per cui Iddio non dà mai ad alcuni la grazia di contemplare, e ad altri gliela sospende, acciocchè s' impieghino di proposito in esercizj di carità. E però può in questi casi il Direttore allargare la mano. Questi, ed altri simili sono gli ufficj, che deve esercitare un Direttore discreto sopra la contemplazione de' suoi penitenti, specialmente se ella sia infusa: e non già volergli introdurre con arte (come fanno stoltamente i Quietisti) in tali orazioni elevate, quando ancora non ne hanno ricevuta da Dio la grazia: perchè questo è un voler fare che voli chi non ha l' ale.

CAPO X.

Si mostra, qual sia l' oggetto della divina contemplazione.

102. DOpo aver dimostrato qual sia la vera contemplazione, quali le specie in cui ella si divide, quali i modi con cui procede, passiamo a vedere quali siano gli oggetti, che ella prende di mira coi suoi puri sguardi; giacchè circa questo punto ancora, non meno che circa gli altri, hanno preso gravissimi abbagli i falsi contemplativi. Dice il Malavalle seguito dal Molinos, che l' oggetto della perfetta contemplazione non sono l' opere di Dio, ma Dio solo; anzi vogliono, che il contemplativo debba separare con la sua mente dallo stesso Dio tutti i suoi sublimi attributi, la santità, la sapienza, la potenza, la bontà, la provvidenza, la misericordia ec. e che debba mirarlo sotto il più confuso, e generale concetto, che sia possibile: e. gr. sotto quello, con cui Iddio stesso si dichiarò a Mosè dicendo: *Ego sum, qui sum*: Io sono quello, che da me sono: perchè dicono, che l' andar dietro a tanti oggetti è un soddisfare al sensibile, che ama la verità. Cose tutte contrarie alla dottrina de' Santi, anzi alla ragione stessa, come ora vedremo.

103. Dico dunque con l' Angelico Dottore, che l' oggetto primario della divina contemplazione è Iddio, e che l' oggetto secondario sono tutte le opere naturali, e soprannaturali, che ha fatto Iddio, inquanto ci conducono alla cognizione di lui, e al di lui amore. Ecco le sue parole limpide, e chiare: (2. 2. *quæst.* 180. *art.* 4.) *Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ; unde Augustinus dicit in primo de Trinitate, quod contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum, quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde perfectos, & beatos faciet; nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum in ænigmate: unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit, ut in futuro continuetur: unde & Philosophus in X. Eth. in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. Sed quia per divi-*

divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud ad Romanos 1. Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; inde est, quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Dice dunque il Santo Dottore, che il principale oggetto della contemplazione è Dio, e ne arreca la ragione di S. Agostino: (de Trinit. lib. 1. c. 8.) cioè che siccome Iddio è l'oggetto primario di quella perfetta contemplazione, che ci renderà a pieno beati nella celeste patria, così deve anche essere l' oggetto primario di quella contemplazione più bassa, che ci rende imperfettamente beati nel nostro esilio. Lo stesso insegna S. Gregorio, S. Bonaventura, e generalmente parlando, in questo concordemente convengono tutti i Dottori Mistici. Ma se Iddio è il primo oggetto della contemplazione, chi non vede, che deve essere anche suo specialissimo oggetto la potenza, la sapienza, la santità, la provvidenza, la bontà, la misericordia, e tutte le altre perfezioni di Dio; mentre in realtà altro non sono che lo stesso Dio?

104. Siegue a dire l'Angelico, che la contemplazione ha in secondo luogo per oggetto l'opere di Dio, in quanto queste ci sono scorta, e guida fedele per giungere a Dio, voglio dire per conoscere le grandezze di Dio, e per amarle con dolce ammirazione. E prima di lui lo disse chiaramente l'Appostolo delle genti citato dallo stesso Santo. (ad Rom. 1. 20.) *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, & Divinitas*. Che per mezzo delle cose create giungiamo noi ad intendere le invisibili magnificenze di Dio, la sua Divinità, e le sue perfezioni, ed a mirarle con lo sguardo delle nostre menti. Testo più chiaro contro i falsi insegnamenti de' Quietisti non si può dare. Tra queste opere divine la più illustre è senza fallo la santissima Umanità del nostro amabilissimo Redentore, di cui però presentemente non parlo, perchè voglio ragionarne in disparte, e di proposito rigettare gli errori di quelli eretici, che l'hanno temerariamente esclusa dalla divina contemplazione. Per ora dico, che tutte le creature, che risplendono in cielo, e che adornano la nostra terra, possono essere materia di contemplazione, o perchè ci fanno intendere l'onnipotenza di quel gran Dio, che con una sola parola le trasse fuori dal nulla; o perchè col loro buon ordine, e simmetria di parti ci riducono alla mente la somma sua sapienza, che seppe sì bene disporle; o perchè con la loro bellezza ci servono di scala, per innalzarci alla cognizione di quella infinita bellezza, che nel loro creatore risplende; o perchè ci rammentano l'immensa sapienza della sua vastissima mente, che non ostante la loro moltitudine, e varietà, tutte le conosce, e le comprende; o perchè ci ricordano la provvidenza del loro supremo Signore, che le governa, e sollevandoci tutte all'intelligenza di questi, ed altri divini attributi, fissano in essi la nostra mente con soave stupore.

105. Conferma tutto questo Cassiano (Collat. 1. cap. 15.) dicendo, che Iddio non solo considerato in sè stesso è oggetto di contemplazione, ma considerato ancora nelle sue creature. *Contemplatio vero Dei multifarie concipitur: nam Deus non sola incomprehensibilis illius substantiæ suæ admiratione cognoscitur, quod tamen adhuc in spe promissionis absconditum est; sed etiam creaturarum suarum magnitudine, vel æquitatis suæ consideratione, vel quotidianæ dispensationis auxilio pervidetur: quando scilicet cum Sanctis suis, quæ per singulas generationes egerit, mente purissima perlustramus, cum potentiam ipsius, quæ universa gubernat, moderatur, & regit, cum immensitatem scientiæ ejus, & oculum, quem secreta cordium latere non possunt, trementi corde miramur; cum arenam maris, undarumque numerum immensum ei cognitum pavidi cogitamus; cum pluviarum guttas, cum sæculorum horas, ac dies, cum præterita, futuraque universa obstupescentes scientiæ ejus assistere contemplamur.... Sunt autem aliæ quoque hujusmodi contemplationes innumeræ, quæ pro qualitate vitæ, ac puritate cordis in nostris sensibus oriuntur, quibus Deus vel videtur mundis obtutibus, vel tenetur.*

106. Oggetto della divina contemplazione sono anche tutte l'opere di Dio sopranaturali: la grazia santificante, in cui spicca a maraviglia la sua immensa bontà, che per mezzo di essa ci fa partecipi della sua istessa natura, e ci dona un essere divino: le grazie attuali, in cui fa un nuovo spicco la sua somma bontà, mentre con esse ci previene, continuamente ci accompagna, ci de-

ci desta, c'illumina, ci accende, ci corrobora, acciocchè abbiamo forza a resistere ai contrasti della nostra natura ribelle, ed agli assalti de' nimici infernali; onde possiamo agevolmente conseguire il bramato fine della nostra eterna beatitudine: i santissimi Sagramenti, in cui riluce la sua benignissima provvidenza, dandoci mezzi sì efficaci per ricuperare il preziosissimo tesoro della grazia, se esso sia per nostra colpa smarrito, o d'accrescerlo, se esso sia per suo favore in noi conservato: i benefic j, che riceviamo ad ogni ora nell'ordine della natura, e della grazia, in cui fa un sì bel risalto il suo infinito amore. Che più? Gli stessi peccati, le nostre debolezze, la nostra bassezza, il nostro niente sono tutti materia di ogni più sublime contemplazione; mentre non vi è cosa che ci faccia meglio intendere la grandezza della divina misericordia, quanto la gran moltitudine de' peccati, che Iddio tollera con tanta clemenza, e perdona con tanta facilità: nè vi è cosa che tanto ci sollevi alla cognizione di Dio, quanto l'umile cognizione delle proprie miserie: come accadeva a S. Agostino, che con quei due pensieri, *noverim me, noverim te*, entrava tosto in alta contemplazione. E però seguita a dire Cassiano (*loc. sopracit.*) che allora noi ci innalziamo alla contemplazione, *cum ineffabilem clementiam ejus consideramus, quæ innumera flagitia, quæ in singulis quibusque momentis sub ipsius committuntur aspectu, indefessa longanimitate sustentat; cum intuemur vocationem, qua nos, nullis præcedentibus meritis, gratia suæ miserationis ascivit; cum denique occasiones salutis tribuit adoptandis, cum quodam admirationis intuemur excessu, quod ita nos nasci præcipit, ut ab ipsis incunabulis gratia infunderetur nobis, legisque suæ notitia traderetur, quod ipse adversarium in nobis vincens, pro solo bonæ voluntatis assensu æterna beatitudine, ac perpetuis præmiis munerat: cum postremo dispensationem suæ incarnationis pro nostra salute suscepit, ac mirabilia Mysteriorum suorum in cunctis gentibus dilatavit.*

107. Ha anche la contemplazione per oggetto i Santi, gli Angeli, e la loro Regina, in quanto che in essi, come in opere le più nobili che siano uscite dalle mani di Dio, si fa Iddio degno di ammirazione alle nostre menti, secondo il detto del Profeta Reale: *Mirabilis Deus in Sanctis suis*. Nè esclude ella dai suoi purissimi sguardi i quattro novissimi, in cui trova che ammirare, e che amare: non esclude la gloria del Paradiso, perchè l'anima nella di lei considerazione comincia a provare un saggio di quella contemplazione perfetta, che dovrà un giorno renderla compitamente beata; non esclude l'inferno, ed il giudizio di Dio, in cui campeggia a maraviglia la divina giustizia, e si fa oggetto dei suoi stupori; non esclude la morte, perchè distaccandoci questa con la sua rimembranza da tutti i beni caduchi, ci porta alla contemplazione, ed all' amore del sommo bene. E per dir tutto in breve, dirò con Riccardo di S. Vittore: (*de contempl. lib. 1. cap. 3. & lib. 4. cap. 22.*) che qualunque cosa che è materia di fede, è anche oggetto di contemplazione: perchè come dice l'Angelico, *ex hoc manuducitur homo in cognitionem Dei:* perchè tali cose innalzano l'uomo alla cognizione di Dio; e se nel tempo stesso risplenda nella di lui mente un raggio della divina luce, lo fanno rimaner fisso in lui con amoroso stupore. Però conclude S. Bernardo: (*in Sentent.*) che l'anime sante trovano in tutte le cose materia di contemplazione: *Hi, qui soli Deo vacant, considerantes quid sit Deus in mundo, quid in hominibus, quid in Angelis, quid in seipsis, quid in reprobis, contemplantur quia Deus est mundi rector, & gubernator, hominum liberator, Angelorum sapor, & decor, in seipso initium, & finis, reproborum terror, & horror, in creaturis mirabilis, in hominibus amabilis, in Angelis desiderabilis, in seipso incomprehensibilis, in reprobis intollerabilis.* E si avverta, che tutto ciò che ho detto, compete ad ambedue le contemplazioni, acquisita, ed infusa: perchè può ciascuno servirsi dei detti oggetti per ascendere alla contemplazione, e può ancora servirsene Iddio per innalzarlo.

108. Gettati già questi sodi fondamenti, veniamo ad atterrare le mal fondate dottrine dei Quietisti, che accennai sul principio del presente Capo. Io non dico, che Iddio considerato in un concetto universale, oppure nella sua nuda essenza, non sia oggetto di contemplazione, anche sublime. Dico solo due cose: la prima, che questo non impedisce punto che debbano essere ancora oggetto dell'istessa contemplazione gli attributi, e le perfezioni, che sono in Dio, anzi che sono lo stesso Dio, tutte le cose create, che sono fuori di lui, in quanto sono mezzi che qua-

si a mano ci guidano a discoprirlo, secondo la dottrina di S. Tommaso, e degli altri Santi, appogiati all'autorità irrefragabile dell'Appostolo. In secondo luogo dico, che per entrare in contemplazione con questi concetti astratti ed alti, si richiede una luce altissima, ed eminente, per cui Iddio manifesti sè stesso all'anima in un tal concetto, e facendosele in quello vedere superiore a qualunque suo pensiere, l'assorbisca in profonda ammirazione, ed in un dolce amore. Del resto poi, se l'anima sia priva di una tal luce, se ne rimmirrà bensì nel suo concetto universale ottenebrata, ma non già con tenebre luminose d'intelligenza (come parlano i Mistici sotto la scorta dell'Areopagita) ma solo con tenebre di desolazione, di noja, e di freddezza. Or non è (dico io) un delirio di mente audace, proporre ad ogni persona che vuole far orazione, un tal modo di contemplare, per cui si richiede una luce tanto sublime, e che però non suol da Dio concedersi, senonchè ad anime perfette, ad anime purgate, ad anime predilette, e ciò che più rileva, ad anime disinteressate, che procedono con semplicità avanti a Dio, nè usano questi vani artificj per unirsi a lui.

109. E' vero, che Iddio per dichiarare sè stesso, una volta si espresse nella Sacra Scrittura con quel concetto altissimo: *Ego sum qui sum*: Io sono quello, che da me sono; ma quante volte nominossi col titolo di Onnipotente, di buono, di benigno, di misericordioso, di giusto? Quante volte chiamasi Iddio degli eserciti, Iddio l'Israelle, Iddio delle vendette, e con altri nomi più confacevoli al nostro basso intendimento? Anzi nello stesso sopraccitato testo appena ebbe Iddio detto a Mosè: *Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*: che vedendo di essere male inteso dagl'Israeliti sotto un concetto sì elevato, tornò subito a dichiarar sè stesso con termini più adattati alla loro capacità. (*Exod. 3. 15.*) *Dixitque iterum Deus ad Moysen: Hæc dices filiis Israel: Dominus Deus patrum nostrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob misit me ad vos; hoc nomen mihi est in æternum*. E con questi nomi espressivi di amore, di bontà, di provvidenza, di governo, di misericordia, giudicò di affezionarsi meglio la gente, e di condurli meglio alla contemplazione di sè stesso, che con quel nome *Io sono quello, che sono*, eminente sì, ma di sua natura ineffabile, e impercettibile. Quindi imparino i Quietisti, che il modo più atto per condur l'anime alla cognizione, ed amore di Dio, e di renderle disposte alla divina contemplazione, non è metterle in concetti alti, ma l'insinuare a ciascuna considerazioni adattate alla sua capacità.

110. Ma penetriamo più addentro per rintracciare l'origine di questi falsi insegnamenti, che i predetti autori propongono alla gente divota. Non vogliono questi, che l'anima contemplativa consideri le grandezze di Dio nelle creature, anzi che neppure si fissi nella considerazione degli attributi, che sono in Dio, perchè suppongono che quella assolutamente sia più perfetta contemplazione, che si fa in un concetto di Dio il più astratto, e il più elevato che sia possibile, in cui si esprima la nuda essenza di Dio: il che è falsissimo, come ora mostrerò. Datemi un uomo, che ponderi l'essenza di Dio in sè stessa sotto questo sublimissimo concetto: Iddio è un essere da sè indipendente da ogni altro essere: ma che però nella sua ponderazione abbia poco lume, e poco fervore di carità. Datemi un altro, che consideri la bellezza di Dio in qualche sua opera, e. g. in un prato, o in un fiore, o in una stella, ma però con luce sì viva, che lo sollevi, e fissi con alta ammirazione in quel bellissimo oggetto del loro autore, e lo faccia liquefare in amore. Domando, quale di queste due contemplazioni è la migliore? quale è la più perfetta? Chi non lo vede, che è la seconda; benchè prenda l'origine da un oggetto più basso. E perchè questo? Perchè la maggior perfezione della contemplazione non si desume tanto dal suo modo di procedere o più precisivo, o più astratto, o più alto, quanto dalla maggior penetrazione dell'oggetto, o dalla maggior ardenza di carità. E la ragione è manifesta, atteso ciò che dicemmo della contemplazione nella di lei definizione. Dicemmo, che ella è uno sguardo fisso, ammirativo, ed amoroso di Dio: e però quella contemplazione che più partecipa di questi predicati, e che più si fissa in Dio per lo stupore, e più arde in fiamme di carità, quella è migliore, e non precisamente quella, che va per via di concetti più astratti, più confusi, e più sublimi. Concludiamo dunque, che ogni

cosa che è materia di fede, è ancora oggetto di contemplazione, e che di quelle materie di fede dobbiamo noi valerci per contemplare, che in pratica più avvivano in noi la cognizione di Dio, e ci accendono più nel di lui santo amore.

111. Ma operando in questo modo (ripigliano essi) seguitiamo il sensibile, che ama andare vagando sulla moltiplicità degli oggetti. Che male ci è (dico io) condiscendere al sensibile, quando questo ci porta a Dio, e ci ajuta ad unirci con lui? Già dissi, che allora è biasimevole aderire al sensibile, quando la persona lo prende per fine del suo operare, e si attacca con l'affetto; ma male alcuno non vi è, quando lo prende spogliatamente, come puro mezzo per andare a Dio, e per amarlo. Chi consiglierebbe mai ad alcuno di non mangiar mai più, perchè mangiando trova diletto sensibile nelle vivande? Sano consiglio sarebbe il dirgli, che mangi, ma non pigli mai il diletto del palato per fine del mangiare, lo pigli solo distaccatamente come mezzo necessario a mantenere la vita, le forze, la sanità, con cui servire a Dio. Lo stesso dico nel caso nostro. Io non nego, che il portarsi variamente con la mente ora sopra gli attributi di Dio, ora sopra le sue opere stupende di natura, e di grazia, sia cosa più conforme alla nostra natura, e al senso istesso più dilettevole, che lo starsene sempre in un concetto astratto, e confuso di Dio. Ma che per questo? Si avranno dunque a lasciare tante belle, divote, e profittevoli considerazioni, che circa Dio ci propone la santa fede, per timore di aderire al sensibile? Stolto consiglio. Insegnamento retto, sano, e santo sarà il dire, che ciascuno si serva di quelle ponderazioni, che lo fanno più avanzare nella cognizione, e contemplazione di Dio, e più l'infiammano dell'amor suo, avvertendo solo di non cercare in queste istesse considerazioni divote qualche sua sensibile soddisfazione, ma di cercare per mezzo di esse, e di volere Iddio solo. Io non so ciò che pretendano questi falsi contemplativi. Da una parte si mostrano sì indiscretamente nemici di ogni santa sensibilità. Dall'altra parte vorrebbero introdurre tutti senza scelta, ed elezione nella divina contemplazione, che è una cosa non solo per lo spirito, ma per il senso istesso la più dolce, la più soave, che possa godersi in questa vita. Io non l'intendo.

CAPO XI.

Si rigetta l'errore di chi esclude Gesù Cristo dalla perfetta contemplazione; e si fa vedere, che anch'esso può esserne oggetto proporzionatissimo.

112. Sembrerà superfluo il presente capitolo, potendo bastare ciò che abbiamo dianzi detto, per render manifesto che tra gli oggetti della perfetta contemplazione, non ha certamente l'ultimo luogo l'Umanità santissima del nostro Redentore. Contuttociò perchè vi sono state in diversi tempi persone audaci, che hanno avuto animo di opporsi ad una tal verità, e forse non ne mancano a' giorni nostri ancora, è necessario che noi la mettiamo in chiaro, e la stabiliamo con particolari ragioni, e autorità. I primi ad escludere dalla contemplazione il nostro amabilissimo Redentore, furono i Beguardi, e i Beguini, che ebbero ardire di asserire, che sarebbero decaduti dall'altezza della loro contemplazione, se avessero degnata d'un pensiere passeggiero l'Umanità di Gesù Cristo, o nascosta sotto gli accidenti Eucaristici, o esposta al furore de' carnefici in tempo della sua dolorosissima Passione. (*Clem. V. in Conc. Vienn. error. 8.*) *Asserentes quod esset imperfectionis eisdem, si a puritate, & altitudine suæ contemplationis tantum descenderent, quod circa Mysterium, seu Sacramentum Eucharistiæ, aut circa Passionem Humanitatis Christi aliqua cogitarent.* E giunsero a tanta arroganza, che ricusavano piegare il ginocchio a terra, mentre da' Sacerdoti alzavasi sull'altare l'Ostia sacra, quasichè la loro contemplazione gli avesse constituiti superiori agli Angeli del Cielo, i quali pure hanno debito di adorarla: (*ad Hebr. 1. 6.*) *Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit: Et adorent eum omnes Angeli Dei.* Dopo questi sorsero nella Spagna gl'Illuminati, o per dir meglio, gli ottenebrati dalla caligine di molti errori, i quali vaghi di promovere una certa loro stolta contemplazione, davano l'empio insegnamento, che niuno orando discorra, o mediti neppure la Passione di Gesù Cristo, e molto meno fissi il pensiero nella sua santissima Umanità: (*in eorum damn. apud Salelles l. 3. Fribu. sid. reg. 325.*) *Ne in Jesu Christi quidem Passione, multo minus in sanctæ Humanitatis*

nitatis cogitatione immoretur. Finalmente il Molinos per brama anch'esso di stabilire una sua ideale, e vana contemplazione, urtò nello stesso scoglio: perchè proibendo ogni amore all'Umanità di Gesù Cristo, alla sua Madre, ed a' suoi Santi, venne a vietare ogni divota considerazione. *Nec debent elicere actus amoris erga Beatam Virginem, Sanctos, & Humanitatem Christi: quia cum ista sensibilia sint objecta, talis est amor erga illa*. E di nuovo: *Nulla creatura, nec Beata Virgo, nec Sancti sedere debent in nostro corde: quia solus Deus vult illud occupare, & possidere*. (*Innoc. XI. in damnat. ejus errorum errore 35. & 36.*)

113. Santa Teresa incorse una volta, senza alcuna malizia però, in questo inganno; e benchè il suo errore fosse innocente, pur non lasciò di piangerlo a lagrime inconsolabili. Conciossiacosachè avendo letto, come ella stessa racconta, in alcuni libri di orazione, che per giungere alla perfetta contemplazione era necessario allontanare la mente da ogni immagine corporea, ed anche dalla sagrosanta immagine dell'Umanità di Cristo, lo credette un saggio insegnamento, e per breve tempo lo praticò. Ma poi avvedutasi del suo sbaglio, tornò a stamparsi nella mente, e nel cuore quella divina immagine, e si sforzò di rendere avvertiti quanti potè in voce (come ella attesta) ed in iscritto (come noi vediamo nelle sue opere) a non aspirare per vie sì storte, ed ingannevoli alla divina contemplazione. E questo appunto fu il fine, per cui permise in lei Iddio un tale inganno. Dice dunque la Santa così nel libro della sua vita: (*cap. 22.*) *O Signore dell'anima mia, e ben mio Gesù Crocifisso, non mi ricordo mai di questa opinione che tenni, che non ne senta pena, e non mi paja di aver fatto un gran tradimento, benchè per ignoranza. Ero io stata tutto il tempo della mia vita tanto divota di Cristo, e poi verso il fine, cioè poco prima che il Signore mi facesse queste grazie di ratti, e visioni, mi lasciai ingannare. Ma durò poco lo stare in questa opinione, non potendo io non ritornare al mio solito costume di consolarmi con questo Signore, massime quando mi comunicavo. Avrei io voluto tenere sempre innanzi gli occhi il suo ritratto, giacchè non potevo tenerlo scolpito nell'anima mia, come avrei voluto. E' possibile, Signore, che mi venisse in pensiere, e vi stessi per un'ora, che voi doveste impedire il mio maggior bene? Donde vennero a me tutti i beni, senon da voi? Non voglio pensare, che in questo abbia avuto colpa, perchè mi viene troppo da piangere. Certamente fu ignoranza, e così voleste voi per vostra bontà porvi rimedio, con darmi chi mi cavasse da questo errore, e dopo con fare, che io vi vedessi tante volte, come appresso dirò, acciocchè più chiaramente riconoscessi quanto grande fosse detto errore, e che lo dicessi a molte persone, come ho fatto, e perchè lo scrivessi ora qui.*

114. Ma acciocchè si veda l'insussistenza di questo errore giustamente riprovato da' Sommi Pontefici, e da' Sacri Tribunali, ci conviene rintracciare le ragioni, per cui Gesù Cristo può essere, e di fatto è all'anime divote vero, e proprio oggetto di perfetta contemplazione: dico per tanto così. E' certo, che Gesù Cristo in virtù dell'unione ipostatica tra il Verbo Divino, e l'Umanità, è tanto Dio per verità, quanto era Dio lo stesso Verbo, primachè si congiungesse all'Umanità con sì stretta unione. Dunque se il Verbo Eterno è oggetto proprissimo di soprannaturale contemplazione, (cosa che nessuno mai ha rivocato in dubbio) bisogna dire, che lo sia ancora Gesù Cristo. Dunque non è solamente oggetto della nostra contemplazione Iddio nudo nudo, come dicono i Quietisti; ma anche Iddio vestito di carne, e ricoperto delle nostre spoglie mortali. Questo è indubitato, e solo dovrebbe bastarci, acciocchè stessimo sempre immersi con la mente, e col cuore nella considerazione del nostro divinissimo Redentore.

115. Se poi vogliamo considerare in Gesù Cristo la sola sua santissima Umanità, dico, che questa dopo Dio può essere, e deve essere il primo oggetto della nostra contemplazione. S. Tommaso nel luogo sopraccitato insegna, che tutte le cose create, in quanto ci conducono a Dio, possono essere oggetto secondario della divina contemplazione. In un altro luogo poi discende al particolare, e parlando dell'Umanità di Cristo afferma, che questa principalmente ha per officio di condurci alla cognizione, ed amore di Dio: donde siegue, che a questa divina Umanità in primo luogo si debba dopo Dio l'essere oggetto delle nostre contemplazioni. Ecco le sue parole. (*2. 2. q. 80. art. 3. ad 2.*) *Dicendum, quod ea quæ sunt Divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia.*

tia dilectionem, & per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanæ est, quod sicut indiget manuductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota, inter quæ præcipuum est humanitas Christi, secundum quod in Præfatione dicitur: Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Et ideo ea quæ pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manuductionis maxime devotionem causant. E si avverta, che in tutto questo articolo parla il Santo Dottore di quella cognizione, amore, e divozione delle cose divine, che nasce dalla soprannaturale contemplazione, il che è appunto quello, che fa al nostro proposito.

116. Che poi all' Umanità santissima del Redentore si appartenga principalmente, come sua specialissima proprietà, condurci alla cognizione di Dio, e unirci a lui, è tanto certo, quanto è certo ch' egli non può fallire nelle sue parole, avendocelo detto di propria bocca: (*Joan.* 14. 6.) *Ego sum via, & veritas, & vita.* Io, dice Cristo, sono la strada con la mia Umanità, per cui si giunge alla cognizione, ed amore della Divinità; così spiega S. Tommaso (*in c.* 14. *Joan. lect.* 2.) *Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem.* Così interpreta S. Agostino con termini anche più confacevoli al nostro proposito. (*Serm.* 55. *de verbis Domini.*) *Assumendo hominem factus est via. Ambula per hominem, pervenis ad Deum: per ipsum vadis, & ad ipsum vadis. Noli quærere qua ad illum pervenias, nisi per ipsum ... Melius est in via claudicare, quam præter viam fortiter ambulare.* L' Umanità di Cristo è la strada, dice il Santo, la sua Divinità è il termine. Cammina sempre con le tue considerazioni per questa strada sicura, senza cercare altre vie, se vuoi giungere a riposare nel suo termine con perfetta contemplazione. E qui si osservino quelle parole, che il Santo quasi presago degli errori che dovevano insorgere nei tempi avvenire, pone sul fine; *Melius est in via claudicare, quam præter viam fortiter ambulare.* Meglio è, dice, camminare a passo lento, e quasi zoppicando per la retta, e buona strada, qual è la memoria della sacratissima Umanità, che correre a passi di gigante per istrade storte, ed illegittime, quali sono certi modi di contemplare artificiosi, che taluni inventano: perchè chi cammina, benchè zoppicando, per la buona strada, arriva benchè tardi al termine del suo cammino; ma non vi giunge mai chi se ne va fuori di strada. E a questo volle alludere S. Teresa (*in vit. c.* 22.) allorchè resa cauta del suo inganno, disse, *che noi a bello studio, e con diligenza ci avvezziamo a non proccurare con tutte le nostre forze di portare sempre presente (e piacesse a Dio che fosse sempre, questa sacratissima Umanità:) questo dico, che non mi par bene, e che sia un camminar l' anima al vento, all' aria, come si suol dire: imperocchè pare che non abbia appoggio, per molto che le paja di andare piena di Dio.* Molto bene si accordano i detti di questa gran Maestra di spirito (*Castel. int. Mans.* 6. *cap.* 7. *vers. fin.*) con li detti del sopraccitato Santo Dottore: perchè camminar fuori di strada, e camminar all' aria, al vento, sono sinonimi, ma sinonimi infausti, che competono sempre a chi senza la scorta sicura di questa sacrosanta Umanità aspira alla divina contemplazione. Anzi confessa di sè la Santa, che in quel tempo, in cui per salire a sublime contemplazione allontanossi alquanto da Cristo con il pensiere, camminava in ciò molto male: perchè non potendo conseguire sempre per via di astrazioni quell' inebbriamento di spirito, che bramava, andava col pensiere vagando or qua, or là tanto vanamente, che le pareva di essere divenuta un uccello, che svolazzasse, senza trovare giammai dove posar il piede. Onde non solo non si approfittava nella contemplazione, ma si pregiudicava ogni giorno più. Così dice ella, nè deve ciò recar maraviglia, perchè avendo già perduta la vera strada, che conducea a Dio, doveva aver anche smarrita la buona strada della divina contemplazione.

117. Non contento il Redentore di averci significata sotto l' allegoria della strada la necessità che abbiamo tutti della sua Umanità, per salire alla cognizione, ed amore della Divinità, torna ad insinuarci lo stesso sotto l' allegoria della porta. (*Joan.* 10. 9.) *Ego sum ostium: per me si quis introierit, salvabitur, & ingredietur, & egredietur, & pascua inveniet.* In questa porta, per cui s' entra, e si esce, e si gode il pascolo di celesti delizie, riconosce

l' An-

l'Angelico (*in cap.* 14. *Joan. lect.* 2.) l'Umanità di Gesù Cristo, attorno a cui ci conviene stare sempre picchiando coi nostri pensieri, e coi nostri affetti, per entrare nei segreti gabinetti della divina contemplazione, e per gustarvi il dolce cibo delle spirituali consolazioni. *Officium enim ostii est, ut per ipsum quis ad domus interiora ingrediatur; & hoc Christo convenit: nam per eum oportet quemlibet ad Dei secreta intrare. Hæc porta Domini, scilicet Christus, & justi intrabunt in eam.* (*Psal.* 117. 20.) Siccome, dice egli, non si può se nonchè per la porta entrare nelle parti interiori della casa, così non si può entrare negli arcani della Divinità (che sono appunto l'oggetto della contemplazione più eminente) senonchè per mezzo dell'umanità di Cristo, che n'è la porta: *Ego sum ostium*. Quindi deduce S. Bonaventura (*in stim. amor. part.* 2. *cap.* 3.) che chiunque entra in contemplazione, senza passare per questa porta sacrosanta, debba riputarsi un ladro, mentre non vi entra in modo legittimo, ma furtivamente: *Quicumque ad contemplationis quietem, & dulcedinem, nisi per Christi lateris ostium voluerit introire, furem se reputet, & latronem*. Ottima espressione, nè già iperbolica, ma propria: perchè siccome il ladro entra bensì nell'altrui casa, non però vi si ferma, ma è costretto presto ad escire: così chi abbandonata la porta ordinaria della contemplazione, che è la santissima Umanità, si fabbrica nuove porte di concetti astratti, precisivi, alti, e confusi, può essere (quantunque non me lo persuada) ch'entri in contemplazione; ma presto ne decaderà, perchè non vi entrò legittimamente. E questo appunto volle significare Santa Teresa (*in vit. cap.* 22.) allorchè ammaestrata dal proprio sbaglio disse così: *Tengo io per me, che quando l'anima fa qualche cosa dal canto suo per ajutarsi in questa orazione di unione, sebbene subito pare che le giovi, nondimeno come cosa non fondata, tornerà ben presto a ricadere*.

118. Più specie però mi fa l'altra spiegazione, che dà S. Tommaso (*Quodl.* 8. *art.* 20.) dicendo, che la sua santissima Umanità non solo è porta di contemplazione alle menti di noi mortali, ma alle menti ancora dei comprensori nella patria beata. *Illud ad quod sancti primo attendunt, est ipse Deus, & eum habent medium cujuslibet cognitionis, & regulam cujuslibet operationis: & sic per prius contemplantur Divinitatem Christi, quam ejus humanitatem. In utraque tamen contemplanda delectationem inveniunt; unde dicitur* (*Joan.* 10.9.) *Ingredientur, scilicet Beati, ad contemplandam Divinitatem Christi, & egredientur ad contemplandam ejus humanitatem, & utrobique pascua invenient, idest delectationem*. Dice il Santo, che i Beati nel Cielo hanno per primo oggetto della loro eccelsa contemplazione la Divinità del Redentore, e per secondo oggetto ne hanno la sua divinissima Umanità, e che rivolgendo lo sguardo delle loro menti ora all'una, ora all'altro, trovano in ambedue gaudio e diletto. Dove sono ora quei Quietisti, che rivolte le spalle a Gesù Cristo, come ad oggetto troppo basso delle loro contemplazioni, vanno in cerca di Dio puro puro, nudo nudo? Che dicono a queste dottrine? Dunque l'aquile del Paradiso, avvezze a mirare con occhio intrepido la faccia del Sol divino, non isdegneranno fissare i loro limpidissimi sguardi nell'Umanità del Redentore, e di compiacersi, e dilettarsi in essa come in proprio oggetto: e noi talpe cieche di questa terra, immerse nel fango dei proprj corpi, ricuseremo di averlo per oggetto delle nostre contemplazioni, quasichè le contemplazioni di questo esilio infelice avessero ad essere di rango più nobile delle contemplazioni di quella celeste patria? O temerità, e ardire intollerabile!

119. Ma mi dicano un poco questi gran contemplativi, cosa manca all'Umanità di Gesù Cristo, per cui non possa essere oggetto della loro contemplazione? Forse non è capace di risvegliare nelle loro menti quell'ammirazione, che è tanto propria degli atti contemplativi? Ma come? Se non vi è in questo mondo cosa più atta a rendere i nostri intelletti attoniti per lo stupore, quanto un Dio umanato, un Dio umiliato, un Dio piagato, un Dio sprezzato, un Dio morto tra mille strazj, perchè questo è un oggetto, che più di ogni altro ci fa intendere l'immensa bontà, l'infinita misericordia, e l'eccessivo amore del nostro Dio? Lo disse chiaramente S. Leone. (*Serm.* 11. *de Pass.*) *Quid inter omnia opera Dei, in quibus humanæ admirationis fatigatur intentio, ita contemplationem mentis nostræ & oblectat, & superat, sicut Passio Salvatoris?* Forse non è capace

l'Umanità del Redentore di accendere nei loro cuori quelle fiamme di amore, che sempre ardono tra i stupori della contemplazione? Ma eterno Iddio! Qual cosa mai vi è più idonea ad infiammare di un santo amore, che la vita, la passione, la morte di un Dio umanato? Poichè s'egli è vero, com'è verissimo, che l'altrui amore è calamita de' nostri cuori, che potentemente li provoca ad un reciproco affetto; come potremo fare a meno di non amare il nostro Dio, se lo contemplaremo ricoperto di carne mortale per nostro amore, lacero sotto i flagelli per nostro amore, per nostro amore trafitto sotto le spine, per nostro amore esangue sopra un infame patibolo? Certamente che non ne poteva fare di meno S. Ignazio Martire, che a vista del suo Signore Crocifisso sentiva liquefarsi in amore, come egli stesso confessa in una lettera ai Romani: *Amor meus Crucifixus est ... Credite mihi, quia Jesum diligo, quoniam & ipse dilexit me, & se ipsum tradidit pro me.*

120. Il Padre Luigi da Ponte (*in Cant. lib.* 10. *esort.* 10. §. 2.) su quelle parole della Cantica: *Lampades ejus, lampades ignis, atque flammarum*, induce opportunamente lo Sposo divino a parlare con l'anima diletta, e a dimostrarle, che tutti i misterj della sua vita, e della sua passione sono lampade di fuoco, e fiamme di amore, che egli vibra verso i nostri cuori, per accenderli, e trasformarli nel suo santo amore. Se egli nasce nella stalla di Betlemme, getta fiamme di amore da quelle ruvide paglie, sopra cui giace; se egli è circonciso nella sua infanzia; se perseguitato fugge in Egitto; se nascosto dimora nella sua casa, gitta fiamme di amore in chi lo mira o insanguinato, o cercato a morte, o vilipeso, o negletto in vil bottega. Se scorre le Città di Palestina con la sua predicazione, folgora per ogni parte con la luce delle sue celesti dottrine, e sparge per tutto fiamme di amore: le sue ferite, le sue piaghe, le sue pene, i suoi obbrobrj, le sue lividure, il suo sangue, e la sua dolorosissima morte sono tutte fiamme di amore, abili a destare in chiunque divotamente le consideri, incendj di carità: *Lampades ejus, lampades ignis, atque flammarum.* Dunque io torno a dire, cosa manca all'Umanità di Cristo, per cui non possa essere a questi ritrosi contemplativi oggetto di ammirazione, di amore, e di perfetta contemplazione? Onde postala in disparte, debbano starsene sempre fissi nell'essenza nuda di Dio, più che non fanno i comprensori beati, che pure si degnano di vagheggiarla coi proprj sguardi. Lo dirò io ciò che ad essi manca. Manca in loro la divozione verso il Redentore: perchè se avessero Cristo nel cuore, l'avrebbero anche presente alla mente, essendo cosa troppa conforme alla nostra natura, volar colà coi pensieri, dove si porta coi suoi affetti il cuore.

121. A queste aggiungo due altre ragioni prese da S. Teresa (*in vit. c.*22.) in cui mostra la nostra Santa, che non solo l'Umanità santissima del Redentore è oggetto di vera contemplazione, ma è tale, che senza di essa mai l'anima non vi giungerà, o almeno non vi farà alcun progresso. *La prima ragione si è* (dic'ella) *che vi cammina una certa poca umiltà tanto dissimulata, e nascosta, che non si sente.* Ma noi possiamo dire nel caso nostro senza scrupolo, che vi cammina una vera superbia. Perchè se il solo pretendere la divina contemplazione, che è mero dono, come fanno i Quietisti, che per averla vi adoperano tante arti vane, improprie, ed erronee, non può scusarsi da manifesta superbia; che sarà il proccurarla, con iscancellare a bella posta dalla mente ogni memoria del nostro dolcissimo Redentore? Cosa che fa orrore solo a pensarci. Ma se dall'altra parte non vi è cosa che più si opponga all'infusione della contemplazione, quanto la superbia, anzi ogni suo neo, converrà dire, che per quell'istessa via si ritardino questi l'acquisto della contemplazione, per cui si sforzano di ottenerla. Seguita la Santa ad esporre la seconda ragione. *Tornando dunque al secondo punto, non siamo noi Angeli, ma abbiamo corpo. Il voler farci Angeli, stando in terra (e tanto nella terra, come io vi stava) è sciocchezza grande: anzi per ordinario il pensiero ha necessità di appoggio.* Parla da quella che è. Bisogna persuadersela: non siamo Angeli, nè possiamo sempre operare con la pura intelligenza. Questo può accadere alcune volte in qualche elevazione di mente; ma sarà assai di rado. Siamo uomini composti di corpo, che per operare gli atti nostri, benchè siano spirituali, e siano circa gli oggetti divini, abbiamo bisogno del con-

corso della fantasia, e però dipendiamo da questa potenza materiale, che ha per oggetto suo proprio le cose corporali, e sensibili. Quindi siegue, che se noi vogliamo cancellare dalla memoria l'immagini di tutte le cose corporee anche dell'Umanità santissima, e starsene sempre nell'orazione così, non troverà dove fermarsi il pensiere, rimarrà senz'appoggio la nostra mente, e saremo costretti ad andarsene in aria svolazzando a guisa di uccelli, come saviamente dice la Santa. Nè questo, come ognun vede, può in modo alcuno conferire ai progressi della contemplazione. Perciò dice bene S. Tommaso nel testo sopraccitato, che *ex debilitate mentis humanæ*, e per l'imperfezione della nostra mente dipendente da'fantasmi nel suo operare, ci conviene stare appoggiati all'Umanità di Cristo, per innalzarci alla contemplazione: perchè mentre questa tiene dolcemente occupata la fantasia con la sua immagine, eleva nel tempo stesso lo spirito con l'intelligenza a Dio, e lo pone in soave contemplazione.

122. Confermo gl'insegnamenti della Santa, anzi tutto l'assunto del presente capitolo, con una dottrina molto opportuna presa dall'Angelico Dottore. Dice egli, che le menti umane prima della venuta di Cristo erano deboli, ed impotenti a sostener quella luce, con cui la Divinità ci si palesa. Perciò il Verbo eterno si ricoprì con la nuvola della nostra carne mortale, perchè attemperando in questo modo la vivacità della sua divina luce, si sarebbe reso e visibile, e godibile, e contemplabile alle nostre menti. La similitudine è presa dal nostro Sole materiale, che non può mirarsi dalle nostre deboli pupille, mentre folgora ignudo tra i suoi splendori; ma può vedersi, e godersi, se sia coperto da qualche tenue nuvoletta. Su quelle parole di S. Giovanni, *& vidimus gloriam ejus*, parla San Tommaso così. (*In Joan. cap. 1. lect. 8.*) *Ante Incarnationem Verbi mentes humanæ erant invalidæ ad videndam in seipsa lucem divinam, quæ illuminat omnem rationalem naturam: & ideo ut a nobis cerni, & contemplari posset, nube suæ carnis se texit.* Tanto è vero, che la santissima Umanità di Gesù Cristo non solo è con tutta proprietà oggetto di contemplazione, ma di più è tale, che senza di essa (parlando di legge ordinaria (non si può salire alla contemplazione più alta, che è della Divinità in sè stessa. Vada ora chi vuole a spargere tra la gente semplice, che Gesù Cristo è d'impedimento alla contemplazione, che da queste false dottrine altro alla fine non ne ritrarrà, che i giusti rimproveri che Alvaro Pelagio (*in planctu Eccl. lib. 2. c. 21.*) fece contro i Beguini, e i Beguardi rei di simili insegnamenti: *Quod dicunt isti maledicti, quod caderent a perfectione suæ contemplationis, si de carne Christi, aut passione ejus aliquid cogitarent, insanum est manifeste, & diabolicæ arrogantiæ: quia videndo corpus Christi, vident Deum per fidem, & divinitatem ejus, quæ conjuncta est carni Christi.*

CAPO XII.

Si risponde all'obbiezioni di quelli, che escludono l'Umanità di Gesù Cristo dalla Divina contemplazione.

123. Sebbene le autorità, e le ragioni addotte in favore della santissima Umanità del Redentore siano sì potenti, che non pare che vi possa essere intelletto ragionevole, e cristiano, il quale non debba darsi loro per vinto; contuttociò stimo necessario rispondere a varie difficoltà, che da alcuni sogliono addursi in contrario, per disgombrare dalla mente del divoto lettore ogni ombra di sospetto, che vi potesse insorgere. Oppongono alcuni quelle parole di Cristo (*Joan. 16. 7.*) *Expedit vobis ut ego vadam: si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos.* Disse il Redentore agli Appostoli, che era ad essi espediente che si assentasse dalla loro presenza: altrimenti non sarebbe disceso sopra di essi lo Spirito Santo, ad illustrare le loro menti, e ad accendere i loro cuori in fiamme di carità. Dunque, inferiscono questi, per salire alla contemplazione della Divinità, è necessario allontanarsi dalla presenza di Cristo, e cancellare dalla memoria la di lui immagine. Rispondo, che gli Appostoli rapiti dalla dolce presenza, e tratto amabile del Redentore, con cui dimesticamente trattavano, eransi attaccati alla di lui santissima Umanità con un amore molto imperfetto: e però era necessario che Cristo si partisse da loro, acciocchè deponessero quell'attacco difettuoso, e incominciassero a conoscerlo, e ad amarlo a lume di pura fede; e quindi fos-

fossero più disposti al ricevimento di quello Spirito divino, che doveva accendere i loro cuori. In questo luogo riflette saggiamente S. Teresa, che Gesù Cristo non disse l'istesse parole alla sua Santissima Madre, perchè sebbene l'amava ella più che tutti gli Appostoli insieme, l'amava però distaccatamente, l'amava con tutta perfezione, regolando il suo amore non con la vista, ma con la fede: e però non poteva la di lui presenza esserle d'impedimento alla discesa dello Spirito consolatore. (*Cast. int. man.* 7. *c.* 8.) *Allegano*, dice la Santa, *quello che egli disse ai suoi discepoli, che conveniva che egli si partisse. Io non lo posso soffrire. Assicuratevi, che non lo disse alla sua benedetta Madre, perchè stava ferma nella fede, e sapeva che era Iddio, ed uomo; e quantunque l'amasse più di loro, era però con tanta perfezione, che anzi l'era di ajuto*. Ma da ciò che si deduce a favore dei Quietisti, o di altri indiscreti contemplatori? Niente affatto: perchè occupando noi in tempo di orazione il pensiere nell'Umanità di Cristo, non lo rimiriamo cogli occhi, come gli Appostoli, ma lo contempliamo oscuramente in fede. E però siamo lungi da quegl' inconvenienti, in cui quelli incautamente incorsero trattando con il Redentore. Al più si può da questo inferire, che quelle persone, che ricevono visioni corporali, o immaginarie di Gesù Cristo, stiano caute di non attaccarsi a quella dolcezza sensibile, che risulta da tali viste, acciocchè non contraggano per loro colpa (come accadde agli Appostoli) qualche ostacolo ai progressi della loro contemplazione. E però è buon consiglio per tali persone, che ricevute le predette visioni, se ne spoglino, e seguano a trattare con Gesù Cristo in fede, come insegneremo a suo luogo.

124. Secondo. Oppongono quelle parole del Redentore (*Joan.* 20.29.) *Beati qui non viderunt, & crediderunt*. Cristo chiama beati quelli, che nō lo videro. Dunque può cōferire ad ottenere quella beatitudine, che reca seco la contemplazione, rivolgere lo sguardo dalla di lui umanità. Rispondo, che questo testo conferma a maraviglia la dottrina, che abbiamo data nel precedente numero. Riprese Cristo S. Tommaso Appostolo, perchè mancando di fede, bramò vederlo: e disse, alludendo a noi, che quelli sarebbero beati, che non curandosi di mirarlo cogli occhi, sarebbero contenti di crederlo, e di contemplarlo al lume di fede. La cognizione dunque, che nasce dalla fede di Cristo, è quella che ci ha da rendere beati. E perchè la beatitudine in questa vita, secondo S. Agostino e S. Tommaso altre volte citati, consiste nella contemplazione, e nell'altra vita nella visione beata; altro modo non vi è per essere beato nella presente vita, che camminare in fede, alla presenza del nostro amabilissimo Redentore. Ed in fatti se fu S. Tommaso degno di biasimo, allorchè volle prima vedere che credere; fu poi altrettanto degno di lode, allorchè credendo ciò, che non poteva vedere (voglio dire la divinità di Gesù Cristo) esercitò la vera fede. (*Joan.* 20. 28.) *Respondit Thomas, & dixit ei: Dominus meus, & Deus meus*. Così spiega S. Gregorio. (*homil.* 26.) *Sed aliud vidit, aliud credidit. A mortali quippe homine divinitas videri non potuit. Hominem ergo vidit, & Deum confessus est dicens: Dominus meus, & Deus meus. Videndo ergo credidit, qui considerando verum hominem, hunc Deum, quem videre non poterat, exclamavit*. Sicchè altro alla fine non si deduce da quelle parole, *Beati qui non viderunt, & crediderunt*, che una grande commendazione della fede verso il Redentore, come mezzo potentissimo per arrivare alla beatitudine della divina contemplazione; il che è appunto quello ch'io voglio.

125. Terzo. Oppongono quelle parole di Cristo: *Ego sum via, veritas, & vita*: e riflettendo sopra di esse, dicono così. L'Umanità di Cristo è la via per andare a Dio: Iddio è il termine, a cui per mezzo di essa si giunge: dunque chi è arrivato già a possedere Iddio per mezzo della contemplazione, non deve tornare alle considerazioni dell'Umanità, perchè niuno che è arrivato al termine del suo pellegrinaggio, torna a mettersi in strada per giungere al termine, a cui di già è giunto, ancorche per altro fosse la strada lastricata di porfido, o di ogni altro più fino marmo. Quanto questa obbiezione ha più di apparenza, tanto è più vota di sostanza. Dico in primo luogo, che niuno giammai in questa vita mortale è giunto al suo termine: perchè dice l'Appostolo (2. *ad Corint.* 5. 6.) che tutti, finchè siamo uniti a questo corpo frale, siamo pellegrini: *Dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim*

am-

ambulamus, & non per speciem. Al più si può dire, che alcuni per mezzo della contemplazione, che porta seco una cognizione di Dio più viva, ed un amore più fervido degli altri, si accostino al loro termine. Dunque, inferisco io, se mentre siamo esuli, e pellegrini in questa valle di lagrime, siamo tutti lungi dal termine del nostro viaggio, a tutti ci conviene incessantemente camminare per la via della santissima Umanità, come appunto conclude l'Angelico (*Quodl.* 8. *art.* 20.) *Nondum sumus Deo perfecte conjuncti, sed oportet ad Deum per Christum accedere*. Dico in secondo luogo, che l'Umanità di Cristo è via, e la Divinità è termine, ma però è un termine sostanzialmente congiunto con quella via: e però non è possibile nella presente vita arrivare al termine, abbandonando una tal via. Sant'Agostino (*Homil.* 44.) su questo proposito parla così: *Qua vis ire? Ego sum via. Quo vis ire? Ego sum veritas. Ubi vis manere? Ego sum vita*. Ecco che nello stesso divino Supposto riconosce il Santo la via per cui passare, e il termine in cui posarsi; e altrove con l'istessa chiarezza. (*Idem tract.* 69. *in Joan.*) *Et nos quo imus, nisi ad ipsum? Et qua imus, nisi per ipsum?* E di concerto con questo Santo Dottore, dice lo stesso S. Bernardo (*Serm. in Cœn. Dom.*) parlando del Redentore: *Via, per quam est eundum: veritas, per quam est veniendum: vita, in qua est permanendum*. E qui io rivolto la parità contro chi l'ha proposta, e dico così. Se su questa nostra terra fangosa si potesse formare una strada intrinseca unita col termine, a cui conduce, chi non vede, che qualunque passaggiero giunto al termine di una tal strada, si troverebbe ancor dentro l'istessa strada? Or questa strada sì prodigiosa, che non è possibile a rinvenirsi in terra, si trova nel Cielo, e nel Sacramento della Santissima Eucaristia, dove Gesù Cristo, essendo Uomo e Dio, è via, ed insieme è termine di questo nostro infelice pellegrinaggio. E però bisogna riposare in lui con la quiete della contemplazione, e cercare sempre per mezzo suo questo dolce riposo in lui. In terzo luogo, domando a questi contemplatori: giunti che sieno al loro termine con la contemplazione, sono forse sicuri di averci a stare sempre? No certamente, perchè la contemplazione suol esser breve. Dunque hanno sempre bisogno di rimettersi in via, voglio dire di tornare alla considerazione della Santissima Umanità.

126. S'industriano alcuni di ottenere il loro intento con una similitudine lusinghiera, abile a far travedere gl'incauti. La similitudine è d'un uomo semplice, che chiamato per sublime favore dal Re nella sua Reggia, in cambio di fissare gli occhi nella persona del Re medesimo, fosse tutto intento a mirare il manto, di cui è vestito, o lo scettro, la corona, e la collana di cui va adorno. E applicando la similitudine, dicono, che così fa chi potendo fissare lo sguardo della contemplazione nell'essenza nuda di Dio, va contemplando la sua umanità, che è appunto il manto, di cui Iddio si coprì prendendo carne mortale. La fallacia di questa similitudine non è diversa da quella, che dianzi discoprimmo nella parità della strada. La porpora, il manto, lo scettro, la corona, la collana, e gli altri abbigliamenti reali sono tutte cose estrinseche alla persona del Re; ma l'Umanità santissima non è già estrinseca alla Divinità, che l'assunse, e seco continuamente l'unì. E però quando ancora non convenga a chi si trova all'udienza del Re, fissare lo sguardo nelle sue vestimenta, e regie insegne, come in cose a lui affatto estranee; ci conviene però, quantunque fossimo giunti ad una altissima perfezione, tener la mente fissa nella sacratissima Umanità del Redentore, come in cosa strettissimamente unita al Divin Verbo, e però la più opportuna che dar si possa, per essere elevati ad ogni più eminente contemplazione. Prende la mia risposta vigore da un detto di Sant'Agostino. Dic'egli, che la porpora e il diadema del Re posti in disparte, non meritano alcun ossequio; ma se siano posti indosso al Re, meritano onori regali. Quanto più dunque, dico io, sarà degna della contemplazione della nostra mente, e degli ossequj del nostro cuore la santissima Umanità, che non è già un semplice manto posto per accidente, dirò così, indosso al Verbo Eterno, ma è una natura congiunta sostanzialmente con lui in una sola persona! *Sic si quis vestrum*, dice egli (*de Verbis Domini Ser.* 68.) *purpuram aut diadema regale jacens inveniat, numquid ea conabitur adorare? Cum vero ea Rex fuerit indutus, periculum mortis incurrit, si ea simul cum Rege quis ado-*

adorare contempserit. *Ita etiam in Christo Jesu divinam Humanitatem non solam, aut nudam, sed Divinitati suæ unitam unum Dei Filium, Deum verum, & Dominum verum, qui adorare contempserit, æternæ mortis pœnam patietur*. E qui ritorco la similitudine contro chi l'addusse, come feci sul fine del precedente numero. Che direbbero questi contemplatori della nuda Divinità, se un suddito giunto alla presenza del suo Sovrano, corresse a levargli di dosso la porpora, a strappargli lo scettro di mano, e la corona di fronte, e si protestasse di non far quello per oltraggio alla reale persona, ma per pura brama di vederlo con sè stesso nudo, senza tante vesti, ed ornamenti, che lo ricoprono? Sarebbe questo un operare da savio, oppure un procedere da forsennato, e da stolto? Or una cosa simile fanno questi eccelsi contemplativi della Divinità: mentre per voglia di mirare Iddio nella sua nuda essenza, non dico già, che in realtà lo spoglino dell'Umanità assunta, perchè non possono ciò fare; ma ne lo spogliano nella loro mente, allontanandone industriosamente dalla memoria l'immagine e la presenza.

127. Quinto. All'autorità della Scrittura, ed alle similitudini ingannevoli aggiungono le ragioni, con dire, che essendo Iddio una sostanza puramente spirituale, non può conoscersi per via di forme, e di figure. Onde è necessario radere dalla memoria tutte le immagini delle cose corporee, ed anche della santissima Umanità, acciocchè risulti una cognizione pura di quell'essere divino purissimo, e semplicissimo. A questo abbiamo già risposto in tutto il precedente capitolo insieme con S. Tommaso. Noi non diciamo che le cose create, e specialmente l'Umanità di Gesù Cristo sia oggetto della contemplazione, perchè la nostra mente abbia a fermarsi nelle immagini di tali oggetti, senza passare più avanti, ma solo perchè per mezzo di essi, come per guide fedeli, *manducimur ad cognitionem divinorum*, siamo condotti alla pura cognizione di Dio, ed alla intelligenza delle sue perfezioni, in cui consiste la contemplazione della Divinità; perchè in realtà non vi è cosa, che ci faccia tanto intendere la grandezza dell'amore, della bontà, della misericordia, e degli altri attributi di Dio, quanto l'incarnazione, la vita, e la passione del nostro soavissimo Redentore. Così dice S. Bernardo (*Serm. 61. in Cant.*) *Patet arcanum cordis per foramina corporis: patet magnum illud pietatis Sacramentum: patent viscera misericordiæ Dei nostri, in quibus visitavit nos oriens ex alto. Quidni viscera per vulnera pateant? In quo enim clarius, quam in vulneribus tuis eluxisset, quod tu, Domine, suavis es, & mitis, & multæ misericordiæ?*

128. Sesto. Insiste alcuno di loro dicendo, che chi pensa a Dio, pensa bastevolmente anche a Gesù Cristo. Falso, falso: perchè Gesù Cristo essenzialmente è Dio, ed uomo, e chi pensa a Dio, come Dio, non pensa ad un uomo Dio, e però non pensa a Gesù Cristo. Altrimenti avremo a dire, che chi parla di Dio, parli di Gesù Cristo; che chi crede in Dio, creda in Gesù Cristo, e bastantemente eserciti la fede verso il misterio dell'Incarnazione tanto necessaria al conseguimento dell'eterna salute. Ma quante riflessioni, Dio buono, per rimovere la povera gente dalla divota considerazione della vita, e passione del Redentore, quasi fosse l'impedimento maggiore, che possa darsi all'acquisto della divina contemplazione! Ma non ha detto Gesù Cristo di propria bocca, che niuno può unirsi con l'Eterno suo Padre, senonchè per mezzo suo: (*Joan. 14. 6.*) *Nemo venit ad Patrem, nisi per me*? Non ci si è fatto intendere con gran chiarezza, che non può alcuno giungere alla cognizione, e conseguentemente alla contemplazione del suo Divino Genitore senonchè per la cognizione di sè: *Si cognovissetis me, & Patrem meum utique cognovissetis*? Come dunque è possibile che vi sia chi creda, e che si sforzi di persuadere alla gente, che il Redentore ci possa essere di ostacolo alla perfetta contemplazione? Eppure vi sono. E ciò ch'è più lagrimevole, persone sì cieche presumono poi di poter mirare con occhio puro la nuda essenza di Dio, senza mezzo di fantasmi, e di oggetti, come se fossero l'aquile dei contemplativi. Grande illusione!

129. Settimo. Oppongono l'autorità de' Sacri Dottori: e in primo luogo quelle parole dell'Areopagita. (*Mystic. Theol. cap. 1.*) *Prætermitte & sensus, & mentis actiones, eaque omnia, quæ & sub sensum cadunt, & animo cernuntur &c.* Dunque se per ascendere alla contemplazione, bisogna

ſogna abbandonare tutti quelli oggetti, che cadono ſotto i ſenſi, biſogna anche allontanarſi dall'Umanità ſantiſſima del Redentore. In ſecondo luogo queſte parole di S. Bonaventura (*in Medit. vitæ Chriſti c.* 50.) *Scire debes, contemplationis tria eſſe genera, duo principalia propter perfectos; tertium additur pro imperfectis. Duo perfectorum ſunt, Contemplatio majeſtatis Dei, & curiæ cæleſtis: tertio pro incipientibus, & imperfectis, eſt contemplatio humanitatis Chriſti. Et ideo ab hac tibi incipiendum eſt, ſi vis aſcendere ad majora: alias non tam aſcendere, quam reverti poſſes; nunquam enim ad ſublimia Dei mente elevare te poſſe confidas, niſi in hac te diligenter, & longo tempore exerceas.* Dunque ſe la gloria celeſte, e la grandezza di Dio ſono oggetto di contemplazione per i perfetti, conviene dire, che chi è giunto alla perfetta contemplazione, non deve tornare indietro alla conſiderazione dell'Umanità del Redentore. In terzo luogo oppongono l'autorità del Taulero (*Inſtit. c.* 35.) e di S. Giovanni della Croce (*Sal. del mon. frequenter.*) Il primo dei quali dice, che l'anima, per giungere alla pura, e perfetta contemplazione, biſogna che ſi ſpogli di tutte le immagini; il ſecondo, che ſi ſveſta di tutte le forme, e di tutte le figure, e conſeguentemente anche delle figure, e delle immagini rappreſentanti la ſantiſſima Umanità del Redentore.

130. Riſpondo alla prima autorità, che S. Dioniſio (*de Divin. nom. c.* 2.) tra gli oggetti che cadono ſotto i ſenſi, non include, nè vi può in modo alcuno includere il noſtro Redentore, mentre ſi è dichiarato altrove, che Gesù è il manifeſtativo di ogni Miſtica Teologia: *Eſt omnis Theologiæ manifeſtativum Jeſus.* Cioè che egli è quello, che ci conduce agli atti di Miſtica Teologia, che ſono le contemplazioni più ſublimi, che ſi concedono nella preſente vita: anzi aggiunge, che queſto modo di contemplare per mezzo di Gesù Criſto, egli l'ha appreſo dal divino Geroteo.

131. All'autorità di S Bonaventura, riſpondo, che le citate parole in cui egli dice, che il Paradiſo e Dio ſono oggetti di contemplazione ai perfetti, e l'Umanità di Criſto oggetto di contemplazione ai principianti, non hanno ſenſo eſcluſivo in riguardo ai perfetti, come l'hanno riſpetto ai principianti. E però vogliono ſignificare, che ai perfetti oltre l'Umanità di Criſto ſi concede di contemplare anche la gloria beata, e l'eſſere di Dio in sè ſteſſo; ma non ſi concede già agl'imperfetti (almeno di legge ordinaria) oltre l'Umanità di Criſto, d'innalzarſi alla contemplazione della celeſte patria, e dell'eſſenza di Dio. Il che non prova, che anche l'anime ſante non debbano tener fiſſa la mente nell'opere, nei patimenti, e nella morte del loro Redentore. Che queſto ſia il vero ſignificato di quelle parole, non ſe ne può dubitare, perchè il Santo Dottore ha altrove ſpiegata la ſua mente con termini pur troppo chiari. Poichè dopo aver detto, che non vi è ſtato, in cui debba mai alcuno tralaſciare di conſiderare con ſingolare attenzione la paſſione del ſuo Signore, che quaſi palma eccelſa invita ogni uomo a cogliere da lei frutti o di confuſione, ſe ſono peccatori, o di dolore, ſe ſono penitenti, o di documenti, ſe ſono proficienti, o di divozione, ſe ſono perfetti, o di unione con Dio, ſe ſono conſumati nella perfezione; conclude alla fine così (*in ſtim. amor. p.* 1. *c.* 5.) *Nullus ergo ſe excuſet, quin hic inveniat pabulum ſuum, quin hic inveniat portum ſuum, quin hic inveniat domicilium, & centrum ſuum.* Non vi ſia chi dica, che in queſta ſacratiſſima paſſione non trovi il ſuo paſcolo, il ſuo porto, la ſua ſtanza, il ſuo centro. Poteva parlar più chiaro?

132. All'autorità del Taulero (*Inſtit. c.* 35.) dico, che egli piuttoſto nel luogo ſopraccitato ci eſorta a conſiderare la vita, e la paſſione del noſtro Redentore, e a tenerne in mente la divota immagine. Dice così: *Quæ autem (ait aliquis) ſunt utiliſſimæ Imagines? Primo quidem, ut quis intimo cordis cum dolore, perfectaque averſione male tranſactam, immo & præſentem malam vitam ſuam recte cognoſcat. Secundo, ut vitæ, & inſtitutionum Salvatoris noſtri diſcat habere notitiam. Tertio, ut ejuſdem acerbiſſimam paſſionem, ac mortem, ex ineffabili amore ſuſceptam, quantum poteſt, ſcire conetur. Hæ plane ſunt utiliſſimæ Imagines. Fieri quippe non poteſt, ut ad altiora proficiat, qui non prius has Imagines ſapienter percurrit. Quæ vero nobiliſſimæ ſunt Imagines? Primo altiſſima, & incomprehenſibilis unio Divinæ Humanæque naturæ. Secundo nobilitas, & excellentia Divini Spiritus, humanæque naturæ. Tertio præſtantiſſimum Salvatoris Corpus. Hæc ſi bene perſpiciantur, nobiliſ-*

ſimas

simas esse Imagines, facile constabit. Già vede il Lettore, quanta sia la stima, che fa questo Mistico Dottore di qualunque immagine mentale, che ci rappresenti o le parti, che compongono il nostro Divinissimo Redentore, o l'azioni della sua vita, o i tormenti dell'acerbissima passione: e quanto bene ci esorti ad arricchire l'erario della nostra mente di tali specie, non meno nobili che profittevoli. E' vero, che poco dopo alludendo alle purghe passive, con cui dispone Iddio l'anima alla contemplazione più alta di perfetta unione d'amore, aggiunge, che deve la persona spogliarsi di tutte le immagini, non solo di Cristo, ma di Dio, e della Santissima Triade. Ma questo s'intende di certe immagini vive, grossolane, industriosamente fabbricate nella fantasia, che non sono opportune in tale stato; non s'intende di tali specie discretamente usate. Ed in fatti egli stesso dice, che possa l'anima allora circa quegli oggetti divini esercitarsi in fede. Dunque se può, deve farlo, servendosi di dette specie oscuramente, e seccamente al meglio che può.

133. Alle parole di S. Giovanni della Croce (*Salit. al mont. Carm. lib. 2. cap. 32.*) io non rispondo, perchè egli stesso ha risposto da sè, protestandosi in più luoghi, che quando egli dice, dover l'anima che aspira all'unione con Dio, purgare la memoria, le forme, e le figure; non intende mai includere l'Immagine di Gesù Cristo. Dice dunque così: *Però fuori di questo tempo* (parla del tempo, in cui l'anima si trova in attuale contemplazione) *in tutti i suoi esercizj, atti, ed opere, si deve valere delle memorie e delle buone meditazioni nella maniera, che le recheranno maggior divozione, e profitto: particolarissimamente intorno alla vita, passione, e morte di Gesù Cristo Signor nostro, per conformare le sue azioni, esercizj, e vita con quella di lui*. Ed altrove più chiaramente. (*Ibidem lib. 3. cap. 1.*) *Avvertendo, che questo studio e diligenza di scordarsi, e di lasciar le notizie, e le figure, mai s'intende di Cristo, e della sua Umanità. Che sebbene alcuna volta in quell'altezza di contemplazione, e semplice vista della Divinità l'anima non si ricorda di questa santissima Umanità: perchè Iddio di sua propria mano innalzò lo spirito a questo come confuso, e molto soprannaturale conoscimento; però far diligenza, e studio di scordarsene, in nessuna maniera conviene: poichè la sua vita, e meditazione amorosa sarà di ajuto ad ogni bene, e per suo mezzo si salirà più facilmente al più alto dell'unione*. Rifletta di grazia il Lettore, quanto contro ogni ragione citino i Quietisti questo Santo contemplativo a lor favore, mentre pare, che non si possa con termini più espressivi, e più chiari di quello che egli fa, confutare la loro falsa dottrina.

134. Concludiamo dunque, che non solo non può Gesù Cristo esserci d'impedimento a qualunque, benchè eminente, contemplazione, che anzi egli è il mezzo più proprio, e più efficace per conseguirla: perchè Iddio si è fatto uomo visibile, per innalzar l'uomo alla cognizione di Dio invisibile. Egli è la via, per cui si va all'intelligenza di Dio: egli è la porta, per cui vi si entra con profonda contemplazione. Le sue piaghe, conforme il detto dei Cantici, (*Cant. 2. 9.*) sono le finestre; le sue ferite sono i cancelli, a cui bisogna affacciarsi con mente divota, per mirare gli eccelsi pregi della Divinità. *En ipse stat post parietem nostrum, respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos*. Si osservi, che quei Santi che sono stati tra gli altri più distinti col dono della contemplazione, sono anche stati più affezionati alla santissima Umanità del Redentore. Non vi è certamente chi contrasti a Maria Vergine il vanto d'essere la Regina dei contemplativi: eppure ruminava ella incessantemente con tenero affetto tutto ciò, che da lui, e di lui si diceva: *Maria conservabat omnia verba hæc, conferens in corde suo*. Anzi dopo la Risurrezione del divino Figliuolo, com'ella stessa rivelò a S. Brigida, andava sovente visitando quei luoghi sacri in cui erano stati da lui operati i Misterj della nostra Redenzione, per sollevarsi con quella dolce memoria (come dice il Durando nelle sue note) alla contemplazione delle divine cose: *Ut inde ad sacrarum rerum meditationem, & contemplationem animum suum excitaret*. Ognun sa, che S. Giovanni fu simboleggiato sotto figura dell'Aquila, perchè potè con occhio intrepido fissare lo sguardo negli splendori della Divinità, e senza rimanervi abbagliato penetrarne gli arcani, che poi a noi riferì nel suo Evangelio. Ma chi fu che corroborò l'occhio della sua intelligenza? Chi l'innalzò a sguardi così sublimi? Non fu il Redentore,

tore, allorchè egli riposò nel di lui petto? *Recubuit supra pectus Jesu*. Vi fu mai chi spiegasse più alto il volo della contemplazione, che l'Appostolo Paolo? Il quale giunse fino al terzo cielo, fino al trono di Dio, e quivi, come vogliono molti e gravi Dottori, lo mirò a faccia scoperta, senza alcun velo in compagnia dei Beati? Eppure aveva egli sempre nella penna, e nella lingua Gesù, come mostrano le sue lettere, aveva sempre nella mente Gesù, come egli se ne protesta. (*1. ad Corint. 2. 2.*) *Non judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, & hunc crucifixum*. Aveva nel suo corpo le cicatrici di Gesù: *Ego autem Stigmata Domini mei in corpore meo porto*. (*Galat. 6. 17.*) Operava, viveva, respirava con la vita di Gesù: *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus*. (*Ibid. 2. 20.*) Non vi è chi non sappia qual alto posto avesse tra contemplativi un S. Francesco d'Assisi. Ma chi vuol intendere quanto bene egli unisse con la sua sublime contemplazione l'amore a Gesù crocifisso, basta vedere le piaghe, che egli porta scolpite nelle mani, nei piedi, e nel costato. Certo è, che tra contemplativi non tiene l'ultimo luogo un Sant'Antonio di Padova. Ma chi vuol sapere qual luogo avesse nel suo cuore l'amor di Gesù, basta osservare quel divin Bambinello, che egli stringe tra le sue braccia. Tra le Sante contemplative sono state sempre in pregio singolare una Caterina da Siena, che nella corona di spine, di cui porta cinte le tempia, mostra chiaramente l'amor grande, che portava al suo Sposo addolorato: una S. Brigida, che andava ogni giorno a ricevere dalla bocca del suo Signore crocifisso insegnamenti di Paradiso: una S. Teresa, che pianse amaramente quei momenti, in cui non aveva pensato a Gesù. E per non allungarmi soverchiamente nelle relazioni di simili esempj, dirò generalmente, che non troverassi alcun Santo Contemplativo, la cui contemplazione non andasse del pari con l'amore verso l'Umanità santissima del Redentore. Questa è la strada, che hanno battuto tutti i Santi per avvantaggiarsi nella cognizione, ed amore di Dio: ne cerchi altra chi vuole. Ma si ricordi, che in vece del bel nome di contemplativo, riceverà da San Bonaventura il titolo già di sopra riferito, obbrobrioso di ladro contemplatore, mentre presume entrare in contemplazione, e non per la porta, che è Cristo, ed è quanto dire strappare dalle mani di Dio con modi indebiti gioja così preziosa.

CAPO XIII.

Si danno Avvertimenti pratici sopra i due precedenti Capitoli.

135. AVvertimento I. Non ho preteso già con le precedenti dottrine di obbligare le persone spirituali a pensare unicamente alla vita, passione, e gloria del nostro Redentore, e che solo, ad esclusione d'ogni altro, debba esser l'oggetto delle loro considerazioni: non è stato questo certamente il mio intento, perchè già dissi nel Capo IX. che tutte le cose create possono esser materia di vera contemplazione, in quanto sono capaci di sollevare la nostra mente alla cognizione di Dio, e di provocare il nostro cuore al di lui amore. Quindi è che Sant'Agostino, mirando il cielo, mirando la terra, e nell'uno, e nell'altra tante vaghe creature che l'abbelliscono, gli pareva di sentire, non con l'orecchio del corpo, ma della mente tante voci sonore, che l'esortassero all'amore del loro divino fattore: *Cælum & terra clamant, ut amem te*; come lo udiva il S. David quando disse: *Cæli enarrant gloriam Dei, & opera manuum ejus annuntiat firmamentum*. (*Psal. 18. 1.*) E S. Simone, solo camminando per i prati, vi trovava tanti oggetti di contemplazione, quante erbe e quanti fiori gli si presentavano alla vista; e percuotendo col suo bastone ora questi, ora quelle, *Quietatevi*, diceva loro, *che già vi ho intesi: voi con tante vostre vaghezze, di cui siete adorni, mi ricordate la somma beltà di quel Dio, che vi formò: quietatevi che già ho inteso il vostro muto linguaggio*. E così dicendo, rimaneva assorto in amore. Dissi ancora nell'istesso capitolo, che Iddio in sè stesso è l'oggetto principale della contemplazione, e però non si vieta il considerarlo talvolta spogliato della sua umanità, o nel suo essere semplicissimo, o nelle sue altissime perfezioni; ma specialmente allora, che Iddio stesso ci doni una luce pura, che ci fissi dolcemente la mente in lui, come suole accadere a persone avvantaggiate nella perfezione. In questi casi si lasci pure in disparte la santissima Umanità, che ella ne è contenta; si seguano le trac-

traccie di quella luce, che ci conduce a Dio, e l'anima stiasene pure sospesa in lui con dolce sguardo di amore. Ciocchè ho preteso nei due precedenti capitoli, si è. Primo, che si abborrisca l'errore di quelli, che a bella posta si allontanano da Cristo, quasi da oggetto pregiudiziale ai progressi della loro contemplazione. Secondo, che ogni anima (intendo parlare particolarmente di quelle, che hanno già trascorsa la via purgativa, in cui l'anima deve fondarsi in un santo timore con altre massime) in qualunque stato ella sia, quantunque fosse giunta all'unione mistica, e trasformativa con Dio, la più alta che si conceda in questa vita, deve tornar sempre alle considerazioni della vita, dei patimenti, e glorificazioni di Cristo. Eccettuo però quei casi, in cui Iddio con ispeciale ispirazione, come dianzi dicevo, invita l'anima alla contemplazione di sè, ove la tiene attualmente immersa; e tutti quei casi ancora, in cui si giudica espediente al maggior profitto dell'anime tenerle occupate nella ponderazione di altre verità di fede. Sebbene neppure in tali congiunture converrà rimovere affatto lo sguardo da questa purissima Umanità: perchè ella in realtà è una vivanda adattata al palato d'ognuno. Ciascuno vi trova il suo pascolo, vi trova il suo sapore, vi trova il suo nutrimento, vi trova un profitto proporzionato al suo stato, come dicevo nel precedente capo insieme con S. Bonaventura. Se la persona non avrà mai gustato il dolce della contemplazione, per mezzo di Gesù Cristo (intendo, se ciò le sarà espediente) incomincierà a saporeggiarlo. Se poi avrà altra volta goduto di questo dono, tornerà per mezzo del Redentore a riceverlo nuovamente anche in maggior abbondanza, e vi farà gran progressi. Ma prescindendo ancora dalla contemplazione, la memoria di Cristo, e la considerazione dei suoi detti e dei suoi fatti ci è necessarissima per l'acquisto delle virtù, e della cristiana perfezione. Il che è appunto quello, che deve premerci più, e deve esserci di motivo potentissimo per non allontanarci mai da questa santissima Umanità: perchè alla fine la contemplazione non conviene a tutti, nè è male esserne privo; ma è gran male esser privo delle virtù. Diceva pur bene a questo proposito Santa Teresa (*Cast. inter. mans. 6. c. 7.*) *Or credano a me, nè se ne stiano tanto assorte (come altre volte ho già detto) che la vita è lunga, e vi sono in lei molti travagli, che per sopportarli con perfezione, abbiamo necessità di mirare come dal nostro esemplare Gesù Cristo furono passati, e come anche li soffrirono i suoi Appostoli, e Santi.* Grande ajuto è per soffrire con pazienza; anzi con allegrezza i travagli, che in questa nostra misera vita ad ogni passo s'incontrano, tener sempre avanti gli occhi Gesù appassionato. Grande ajuto è per l'acquisto dell'umiltà, della mansuetudine, della carità, dell'obbedienza, della mortificazione, del disprezzo del mondo, e di sè stesso, tener sempre fisso lo sguardo della nostra mente nel prototipo di ogni eroica virtù, qual è certamente il nostro amabilissimo Redentore. Però S. Teresa parlando, non già con anime tiepide, ed imperfette, ma elevate già a sublime contemplazione, dice loro saggiamente, che non se ne stiano tanto assorte nei loro gusti contemplativi; ma volgano spesso gli occhi a Gesù Cristo, di cui tutti abbiamo bisogno, per passare con perfezione tra i travagli, da cui è assediata la nostra vita. Quivi apprenda il Direttore il modo, con cui dovrà guidare l'anime sottoposte alla sua direzione. Dopochè con le massime di timore le avrà liberate dal peccato mortale, e dalle occasioni pericolose, proccuri di affezionarle alla persona del Redentore, ed alla meditazione della sua vita, e passione, nè permetta loro di abbandonarlo mai più, ancorchè le vedesse con S. Paolo nel terzo cielo. Intendo però che tutto si faccia con la debita discrezione, e colle limitazioni che ho poste di sopra.

136. Avvertimento II. Se vedrà il Direttore, che qualche anima, mentre medita la passione, e la vita di Gesù Cristo, entra in contemplazione, e però perduta di vista la santissima Umanità, se ne rimanga tutta assorta nella Divinità con ammirazione di tanta sua bontà, di tanta sua misericordia, e di tanto amore; non le tolga questo gran bene, glielo lasci godere in pace: perchè questo è appunto l'officio di questa santa Umanità, introdurre l'anime divote nella contemplazione, e nei gaudj della Divinità. E questo ci volle significare S. Giovanni della Croce nel sopraccitato testo, e in più luoghi l'insegna S. Teresa. (*in vit. c. 22.*

c. 22.) Quando Dio vuol sospendere tutte le potenze (come si è veduto nei sopraddetti modi di orazione,) chiaro è, che quantunque non vogliamo, ci si leva questa presenza. (Parla della presenza di Gesù Cristo.) *Allora vada in buon' ora: felice tal perdita: poichè è per maggiormente goder di quello che ci pare si perda: attesochè allora l'anima tutta s' impiega in amare colui, il quale l' intelletto s' è affaticato conoscere.* E in questo senso vagliono la parità dei Quietisti, che chi è giunto al termine, non ha da rimettersi in via; che chi ha preso porto, non ha da spiegare nuovamente le vele al vento, per riporsi in viaggio; che chi è arrivato per mezzo di una scala alla sommità di qualche torre, non ha da ritirarsi dietro la scala, per cui è asceso. Sono buone, dico, queste similitudini per quel tratto di tempo, in cui trovasi l'anima in contemplazione, perchè non conviene allora turbare quell' opera di amore, per tornare alle considerazioni dell' Umanità. Ma non sono già buone nel senso, in cui i Quietisti le apportano, cioè per significare, che salita l' anima alla contemplazione, non debba mai più tornare a rammentarsi di quest' Umanità santissima, per cui vi giunse. Perciò io torno a dire, che il Direttore nel predetto caso lasci godere al suo discepolo la contemplazione, che Dio gli dona: ma avverta, che poi non perda di mira Gesù Cristo, ma ritorni a lui con divote considerazioni nelle sue orazioni, e proccuri d'averlo appresso. Questo avvertimento è importantissimo, e deve essere replicato più volte: perchè i diletti che nascono dalla Divinità, come dice S. Tommaso (*2. 2. quæst. 82. art. 3. ad 2.*) sono più di ogni altro dolci, e dilettevoli: *Dicendum, quod ea quæ sunt Divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, & per consequens devotionem.* E però l'anima che una volta gli ha gustati, adescata da tanta soavità, vorrebbe starsene sempre fissa in Dio con lo sguardo puro della contemplazione, dimenticandosi talvolta incautamente di quell' Umanità santissima, che l' introdusse in quei secreti gabinetti della Divinità; come appunto un bambino allettato dal dolce latte, che riceve dal petto della sua balia, si scorda della madre, da cui fu consegnato al di lei seno. Ma s' inganna la poverina, perchè in questo modo non procede per la via della contemplazione con sodezza di spirito, nè vi farà gran progressi, come avvisa la predetta Santa nel capo sopraccitato. *Tengo per me, che la causa di non fare molte anime più profitto, e di non arrivare ad una gran libertà di spirito, quando giungono ad avere orazione di unione, sia questo:* cioè allontanarsi da Gesù Cristo, come aveva detto di sopra. Dia dunque il Direttore al suo penitente, che si trova favorito da Dio con questo dono, quel regolamento, che diede alla stessa S. Teresa S. Francesco Borgia. Dopo averla udita questo Santo in una conferenza fatta con esso lei, e dopo aver riconosciuta l'altezza della contemplazione, a cui avevala già Iddio sublimata; non le disse già, che in avvenire, ponendosi in orazione, tentasse voli sublimi verso la Divinità: ciò che le disse, fu questo, secondo la relazione ch'ella stessa ne fa (*in vit. cap. 24.*) *che era spirito di Dio, e che non gli pareva bene di fargli più resistenza, che fino allora si era ben fatto; ma che sempre incominciassi l' orazione con un passo della Passione, e se poi (non proccurandolo io) il Signore m' elevasse lo spirito, non facessi resistenza, ma lasciassi operare a sua Maestà.* Ecco i savj consigli, che danno i Santi all' anime contemplative, tornare dopo le loro contemplazioni all' Umanità di Gesù Cristo, per ripassare mediante l'istessa Umanità (quando a lei piaccia) alla contemplazione della Divinità. E in questo consiste, come dicemmo nei passati capitoli, l' essere il Redentore, non solo a noi, ma anche ai Beati del cielo la porta, per cui s' entra alla Divinità, e si esce all'Umanità con dilettazione di spirito in un sì delizioso passeggio. E questo appunto è il documento, che dà Lodovico Blosio (*Inst. Spir. cap. 6.*) ad ogni contemplativo, benchè di merito sì eccelso, che volando in Dio, perda i sensi, perda lo spirito, *se ipsum feliciter perdat.* Questo dico è l'insegnamento, ch'egli prescrive al contemplativo tornato in sè, *dum sibi restituitur.* Torni subito a Cristo, e così poi siegua del continuo a passare dall'Umanità alla Divinità, e dalla Divinità all' Umanità: tanto egli ciò stima debito di ciascuno, benchè provetto. *Expedit prorsus, ut is nunc incomprehensibilem divinitatem, nunc nobilissimam humanitatem Christi attendat, atque per istam ad illam ascendat, & ab illa ad istam redeat. Sic enim tamquam lignum plantatum secus decur-*

decursus aquarum flumine cælestis gratiæ mirifice inundabitur.

137. Avvertimento III. Avverta il Direttore, che non ha da essere in tutti lo stesso il modo di ponderare l'opere ammirabili del nostro Redentore. I principianti, che hanno meno d'intelligenza, devono adoperarsi di fantasia: i proficienti, che hanno più d'intelligenza, meno devono mettervi di fantasia; i perfetti, che superano e gli uni, e gli altri nell'intelligenza, meno che ambedue devono impiegarvi di fantasia: così la considerazione delle operazioni, e dei patimenti di Cristo riescirà a ciascuno nel suo stato più profittevole. Pigliamo a cagione di esempio un mistero della Passione del Redentore, e questo sia la Crocifissione: e osserviamo i diversi modi, con cui debba questo considerarsi da persone di diverso stato. Se un principiante voglia meditare questo tormento ignominioso, e crudele, a cui fu condannato l'innocente Signore, sarà bene che se lo rappresenti alla mente con i più vivi accesi colori della sua fantasia, che si figuri al vivo la Croce, i chiodi, i martelli, le ferite, il sangue; s'immagini di udire da lungi i sibili del popolo adunato in gran numero, d'appresso le derisioni degli Scribi, e Farisei, l'insulti dei carnefici, e soprattutto di vedere a piè della Croce Maria Vergine pallida, ed esangue per il cordoglio. Perchè non avendo egli ancora lume bastevole ad intendere i misterj della Divinità, che sotto quelle azioni materiali si ascondono, è bene che con quelle vive immagini desti nel suo cuore una compassione tenera, un amor dolce, un dolor sensibile delle sue colpe, che sono appunto quegli affetti, di cui è capace in quello stato, e che sono più confacevoli al suo profitto. Se poi debba ponderare il predetto supplicio una persona approfittata nelle virtù, lungamente esercitata nell'orazione, non sarà necessario che se lo rappresenti con immagini sì vive, e pittoresche, nè che si fermi lungo tempo in tali immaginazioni; ma avendo già acquistato luce per penetrare la grandezza della misericordia, e dell' amor di Dio, che le si manifesta in tante ingiustizie, in tanti obbrobrj, e in tante piaghe, e in tanta copia di sangue sparso per lui, vada presto a fissarsi colà con la mente per accendersi in affetti più spirituali, più intimi, più forti, e più perfetti: e se Iddio intanto gli doni lume bastevole, e rimanga a vista di sì immensa bontà, che in quelle ferite risplende, sospeso per lo stupore in dolce contemplazione, chi non vede, che questo modo di meditare riescirà più acconcio ad una tal persona, ed anche giovevole? Se poi dovrà considerare la Crocifissione di Cristo una persona più avvantaggiata nella perfezione, ed avvezza già a contemplare, basterà molte volte uno sguardo, che dia con la sua fantasia all'azioni di un tal mistero, per farla rimanere attonita, e per tenervela forse per ore intiere. Così dice S. Teresa (*Castel. int. man. 6. cap.* 7) bene sperimentata in queste materie. *L'anima* (parla dei contemplativi) *intende questi misterj con modo più perfetto, ed è questo, che glieli rappresenta l'intelletto, e s'imprimono nella memoria di sorte, che in solo vedere il Signore caduto in terra, con quello spaventoso sudore, questo le basta non pure per una sola ora, ma per molti giorni.* Forse accaderà (seguita a dire la Santa) che rimanga alla fine quest' anima sospesa in Dio con perfetta contemplazione, e allora sparirà dalla vista interiore della sua fantasia la funesta catastrofe di tante pene. Aggiunge poi, che anche tali persone hanno necessità (se vogliono far profitto) di pensare alla Passione del Redentore, benchè però non abbiano bisogno di adoperare un discorso stretto, nè alcuno sforzo d'immaginazione nelle loro considerazioni, perchè al primo rappresentarsi alla loro mente Gesù appassionato, opera molto in esse l'intelligenza, e presto si raccolgono in Dio. Finalmente conclude con queste notabilissime parole, che tali anime *non siano giudicate inabili, per godere di sì gran beni, come son quelli che stanno racchiusi nei misterj del nostro Signore Gesù Cristo; nè mi darà veruno ad intendere, sia quanto si vuole spirituale, che camminerà bene, se talvolta in quelli non pensa.* (*Ibid.*) Ed ecco i diversi modi con cui deve il Direttore accomodare la meditazione della Vita, e Passione del Redentore ad ogni stato di persone: acciocchè riesca cibo acconcio al palato di ogni anima, dia a tutte il debito nutrimento, e comunichi a tutte forze proporzionate per andare avanti nella via della perfezione, ed anche della contemplazione, se Iddio le guidi per quella.

138. Avvertimento IV. Alcuni consigliano, che per più affezionarsi al Redentore, sia bene di mantenerne la presenza anche fuori dell'orazione, figurandoselo appresso di sè o in dolorose sembianze, qual era in tempo della sua Passione, o in aspetto glorioso, come regna ora nel Cielo. Questa pratica è molto divota, e può esser molto profittevole; ma se non sia usata con la debita discrezione, può riuscire anche nociva. Se la persona, che tra giorno s'immagina di aver Cristo presente, sia molto illuminata, sicchè la luce, e l'affetto facilitino la mozione di quei divoti fantasmi, onde possa senza sforzo, e stancamento di testa tenere avanti gli occhi della mente quel divino oggetto, continui in questo divoto esercizio; perchè sarà senza danno del corpo, e con gran vantaggio dello spirito. Ma se ella non abbia questa abbondanza di grazia, e di lume, ma con conato continuo di testa debba formare quelle immagini sensibili di Cristo o piagato, e mesto, o splendido, e glorioso, dico che a lungo andare indebolirà gli organi del cerebro, e rimarrà offesa nella testa; nè potrà poi proseguire le sue consuete orazioni, e l'altre occupazioni mentali proprie del suo stato. E però io stimo bene, che di ordinario in questa presenza di Gesù Cristo si proceda in fede, con quanta minore operazione di fantasia si può. Il che potrà farsi così. Creda la persona divota, che ha Iddio dentro di sè, oppure attorno a sè: poi a questo atto di fede ne aggiunga un altro, che quel gran Dio, che ha intimamente presente, prese carne mortale, fu ferito, fu piagato, fu oltraggiato, e morì tra mille strazj per amor suo. Per avere una tal credenza, non vi è bisogno d' immagini vive, ed espressive, nè di alcuno sforzo di fantasia. Così l'anima potrà senza indebolire la testa mantenere svegliato l' amore verso di Dio umanato, e conservare di lui una sufficiente memoria. Questo stesso potrà praticarsi anche nell'orazione, quando la persona non medita di proposito qualche mistero particolare della vita, o passione del Redentore; ma si trova semplicemente alla presenza di Dio, e sarà un'ottima industria per avere presente Gesù, anche quando si pensa alle grandezze di Dio.

139. Avvertimento V. Ciò, che ho detto di Gesù Cristo, dico ancora della sua santissima Madre, e de' suoi santi, la di cui memoria, ed affetto neppure ci può essere di alcun pregiudizio a qualunque alta contemplazione, anzi ci deve essere di grande ajuto; e però deve il Direttore promoverne quanto più può la divozione nei suoi penitenti, contro quello che insegnò il Molinos, condannato da Innocenzio XI. (*Prop. 36. damn.*) *Nulla creatura, nec Beata Virgo, nec Sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare, & possidere*. Io non so cosa pensino alcuni, temendo che la divozione a Maria Vergine, ed ai Santi del Paradiso debba esser loro d' impedimento per l'esercizio di contemplare. E forse che venerando i Personaggi del cielo, pregandoli, amandoli, come i più grandi amici di Dio, ed i più intimi familiari della sua Reggia, verranno a perdere alcuna di quelle buone disposizioni, che si erano a grande stento acquistate per la divina contemplazione? Perderanno forse la quiete intima dello spirito? Perderanno forse il silenzio, il ritiramento, la solitudine? Perderanno la purità della coscienza? Perderanno le virtù, perderanno il dominio sopra le loro passioni? Che perderanno mai questi miseri, onde abbiano ad abbandonare Gesù Cristo, e la sua Madre, e i suoi più cari amici? Sebbene che dico perderanno? Anzi cosa non acquisteranno di vantaggioso anche in disposizione a quell'istessa contemplazione, a cui agognano, benchè per vie improprie, e irragionevoli? Per mezzo di Maria, e dei Santi (se ne saranno teneramente divoti) otterranno l'emendazione di quei difetti, che oscurano lo sguardo della mente, onde non possa fissarsi nella contemplazione della bellezza di Dio. Per mezzo di Maria, e dei suoi Santi conseguiranno un totale distaccamento delle cose terrene, e una piena superiorità sopra i proprj appetiti, acciocchè non turbino quella pace, ch'è tanto necessaria per riposarsi placidamente in Dio. Per mezzo di Maria, e suoi Santi giungeranno ad impetrare quella luce, e quell'amore, donde nasce la sospensione della mente, che tiene l'anima del contemplativo assorta in Dio. Anzi dico di più: nell'istessa Regina del Cielo, negli stessi Santi, negli stessi beati, negli stessi Angeli, se saranno loro ossequiosi, vi troveranno materia di molto sublime contemplazione: perchè sicco-

me sono queste le creature più perfette, in cui più che nell'altre risplendono le perfezioni di Dio, così sono più capaci dell'altre di sollevarci la mente ad un' alta cognizione di Dio. Che timori stolti dunque sono questi, che la memoria, l'amore, gli ossequj, che si prestano alla Vergine, agli Angeli, e agli altri personaggi della Reggia celeste, ci possano essere di ostacolo alla perfetta contemplazione; mentre questi sono tutti mezzi efficaci per promoverne gli avanzamenti? Il che è tanto vero, che non troverassi nell' istorie ecclesiastiche Santo contemplativo, che non fosse singolarmente divoto di nostra Signora. Tra mille e mille, che ne potrei addurre, uno ne prendo da' secoli remoti, e questo sia il mellifluo S. Bernardo, sì eminente contemplativo, che dei sensi tanto si serviva, quanto gli era necessario per le funzioni della vita umana; ma però sì amante alla Regina del Cielo, che meritò ricevere dal di lei sagro petto per segno di reciproco amore alcune stille del suo preziosissimo latte. Un altro ne scelgo da' secoli a noi più vicini, e questo sia S. Filippo Neri, contemplativo sì eccelso, che essendo ancora in età giovanile, arrivava a starsene quarant' ore per volta assorto in alta contemplazione; ed essendo poi maturo di età, spiccava sull' ali di amore voli sublimi, e rimanevasene sospeso in aria alla presenza di popolo numeroso, che facendo sull' altare il sacrificio incruento, vedevasi talvolta aprire avanti gli occhi in maestoso teatro la gloria del Paradiso, che era costretto in mezzo al verno a portare aperto il seno, per dare sfogo a quelle vampe di amore, che gli ardevano in petto, e che già vi avevano rilevate due costole. Eppure univa egli con contemplazioni così sublimi un amor sì tenero a Maria Vergine, che la chiamava col titolo di *Mamma*, a modo che usano i bambini colle loro madri. Portava sovente in mano la corona, per recitare su quei grani cento e cento volte una certa sua orazione giaculatoria, che gli aveva suggerito l'amor di Maria: e si sforzava di promoverne appresso tutti la divozione con sommo zelo. Non vi sia dunque chi dica, che la ricordanza, la divozione, e l'amore verso la Vergine, verso gli Angeli, e verso i Santi del Cielo possa essere d'impedimento alla più elevata contemplazione, mentre Iddio se ne serve come di potentissimi mezzi per avvantaggiarla, e promoverla. Domando: a chi suole Iddio dare le visioni di Gesù Cristo, di Maria Vergine, e dei Santi? Non suole egli di ordinario donarle all'anime contemplative? E perchè questo? Se non perchè vuole per mezzo di queste viste stampare nelle loro menti una specie viva, ed una stabile memoria di quei personaggi celesti, e vuole imprimerne ne' loro cuori una divozione indelebile? Dunque una divozione, ed una tal memoria non è di danno, ma di utile sommo ai progressi della celeste contemplazione. Non tema dunque il Direttore, ma promova con tutto zelo simili divozioni nel cuore dei suoi penitenti, e vedrà con l'esperienza, che aumentandosi queste, crescerà anche in essi la contemplazione, e ciò che più rileva, la perfezione.

CAPO XIV.

Si dice quali siano i principj, e le cagioni, che producono le divine contemplazioni.

140. Diverse sono le cagioni, che concorrono alle nostre contemplazioni. Altre sono estranee all'intelletto che le produce, come gli oggetti, i quali benchè risiedano fuori di questa nobile potenza, pure la muovono al di dentro a conoscere, e con le loro mozioni sono anche essi cagione delle sue intelligenze: e di queste prime cagioni abbiamo bastevolmente ragionato nei precedenti capitoli, mostrando in essi, quali siano gli oggetti, che hanno virtù di muoverci alla contemplazione; e gli abbiamo difesi dalle opposizioni di quelli, che hanno voluto contrastar loro un sì bel pregio. Altre cagioni poi sono intime all'intelletto, e unite con lui producono anch'esse gli atti nobili delle sue contemplazioni. Tali sono gli abiti infusi, i doni dello Spirito Santo, ed altre simili, se pure altre ve ne sono. Di queste seconde cagioni parleremo nel presente capo, acciocchè si veda, da quali principj traggano la loro origine atti sì illustri.

141. E' certo in primo luogo, che alla contemplazione concorre l'abito infuso della fede, perchè di ordinario la contemplazione suol essere un atto di fede circa qualche verità divina dallo stesso Dio rivelataci. E benchè non avverta espres-

espressamente la persona che contempla, nè alla rivelazione di Dio, nè al proprio consenso, tutto questo però implicitamente si contiene nel suo atto contemplativo. E così mentre la persona ammira in Dio con un semplice sguardo della sua mente l'onnipotenza, la sapienza, l'immensità, la bontà, la misericordia, la giustizia, ed altri suoi attributi, in quel suo atto ammirativo si contiene la fede di tali perfezioni divine, in cui deve influire, come propria cagione, l'abito teologico della fede. Dissi *d'ordinario*, perchè può darsi il caso, che a qualche atto di contemplazione concorra l'abito della Teologia. Il che allora accaderà, quando la verità che si contempla, non è di fede, ma è bensì dedota col discorso da qualche verità di fede per mezzo di detto abito. Si avverta però, che in questo caso deve sempre precedere il discorso teologico, e poi nella verità già rintracciata deve fermarsi la contemplazione con il suo sguardo.

142. Secondariamente è certo, che alla contemplazione deve anche concorrere l'abito infuso della carità teologica, perchè la contemplazione, come abbiamo veduto nella sua definizione, contiene l'amor di Dio, che deve provenire dalla virtù della carità, come da suo proprio principio.

143. Ma perchè la contemplazione eccede il modo di operare umano, ed ha un non so che di eroico; perciò non sono cagioni sufficienti a produrla l'abito della fede, e della carità, che si danno per gli atti delle virtù teologali ordinarj, e comuni, praticabili da ogni fedele, che si ritrovi in grazia. Ma si richiede di più il concorso dei doni dello Spirito Santo, che hanno per uffizio innalzare le nostre potenze, e renderle abili agli atti di straordinaria virtù. Non dico già, che tutti i doni di questo divino Spirito abbiano a concorrere all'opere della contemplazione; ma quelli solo, che sono atti ad illustrare la fede delle cose divine, e ad accendere la volontà in un amore dilettevole verso gli stessi divini oggetti, quali sono principalmente il dono della sapienza, e dell'intelletto, giacchè da questa fede viva, e calda risulta quello sguardo ammirativo, ed amoroso, in cui consiste l'essenza della divina contemplazione.

144. Il dono dell'intelletto (come abbiamo detto nel primo Trattato) è una luce divina, per cui la potenza intellettiva penetra acutamente, e profondamente per via di apprensione le perfezioni divine, e gli arcani della nostra santa fede: così dice S. Bonaventura. (*de dono Intellect. cap. 4.*) *Spiritus Sanctus per donum intellectus facit nos penetrare velamina sacrarum Scripturarum, introducens nos ad claram contemplationem puræ veritatis.* Dopo aggiunge: *Spiritus Sanctus per donum intellectus non solum facit nos penetrare omnia velamina veritatis incarnatæ, sed etiam veritatis increatæ.* Penetrando noi col lume di questo dono i veli sotto cui si ascondono le verità di un Dio incarnato, e di un Dio increato, le miriamo, e le ammiriamo con un semplice sguardo, e ci accendiamo in verso esse di un soave amore. Effetti di questo dono sono certe intelligenze sublimi, che hanno alcune anime contemplative, di Dio, delle sue perfezioni, della Santissima Trinità, e di altri divini misterj: perchè con la luce di questo dono, se sia data in grado eminente, giungono a penetrare gli arcani della Divinità. Il che è appunto quello, che bramava l'Appostolo ai Colossensi: (*cap. 2.*) *Ut consolentur corda ipsorum, instructi caritate, & in omnes divitias plenitudinis intellectus in agnitionem mysterii Dei Patris, & Christi Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ Dei absconditi.*

145. Il dono della sapienza è una semplicissima luce, con cui l'intelletto giudica delle cose divine con gran sapore. Così insegna S. Bonaventura (*7. itiner. æternit. itiner. 3. dist. 2.*) dicendo: *Sapientia a sapore dicitur, ut dicit Bernardus, & objectum sapientiæ principale, & primarium est ipse Deus ea ratione, qua verum est excitativum voluntatis ad ejus saporosam delectationem. Et ideo sapientiæ actus est contemplari Deum, non quocumque modo, sed cum delectatione, & cum quadam suavitate experimentali in affectu.* Ed ecco che il dono della sapienza consiste in una pura luce, che ci fa contemplare Iddio con dilettazione, e con sapore, e in quel sapore di Dio ci fa intendere con la propria esperienza quale sia Dio. A questo dono volle alludere il Profeta Reale: (*Psalm. 33. 9.*) allorchè disse: *Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus*: gustate di Dio, e nel sapore che proverete in lui, conoscerete per esperienza cosa sia Dio; come appunto chi mangia il mele, si ac-

corge subito (ancorchè non l'avesse mai veduto, nè mai udito parlare di un tal cibo) nel sapore che vi sente, quale esso sia. Il che appunto è la similitudine, di cui in più luoghi si serve lo Spirito Santo, per significare quel saporoso diletto, che l'anima per mezzo di questo dono esperimenta in Dio. (*Eccli.* 24. 27.) *Spiritus meus super mel dulcis, & hereditas mea super mel, & favum.* Il mio spirito, dice Iddio, a chi lo saporeggia è più dolce del mele, e più soave di un favo. Differiscono tra di loro questi due doni, intelletto, e sapienza, in più cose. Primo, che l'intelletto, come dice l'Angelico, apprende con acutezza le divine cose; ma la sapienza ne giudica con la profondità. Secondo, che l'intelletto ha di singolare, e di proprio il penetrarle; ma la sapienza ha di particolare il saporeggiarle. Da questo però non siegue, che anche il dono dell'intelletto non abbia qualche dilettazione, non trovandosi grado di contemplazione mistica senza diletto: siegue solo, che non ne abbia tanta, e tale, come il dono della sapienza. Questo dono entra quasi in tutti i gradi di contemplazione, di cui ragionerò nel seguente Trattato, perchè quasi in tutti prova l'anima soavità, e in alcuni è tale, che la fa perdere tutta in Dio.

146. Alcuni pongono tra le cagioni della contemplazione il dono della scienza. Ma io non vedo qual luogo vi possa avere, se non si unisca con alcuno de' predetti due doni. Il dono della scienza, secondo S. Tommaso da me citato nel detto Trattato, è una luce, che ci mostra ciò che deve credersi, e secondo questa credenza regola le nostre azioni. Ma tutto questo non par che basti a contemplare, se non sopraggiunge un'altra luce, che nell'oggetto da credersi faccia vedere all'intelletto qualche perfezione di Dio, che lo porti alla di lui contemplazione.

147. La difficoltà maggiore consiste in vedere, se per alcuni gradi di contemplazione eminenti possa bastare il dono della sapienza, e dell'intelletto, o si richiegga di più qualche altra luce particolare, appartenente alle grazie gratisdate. Mi spiego, per essere ben inteso in ciò, che ora vado dicendo. Alcuni Teologi Mistici parlando delle cagioni che concorrono alla contemplazione, senza fare distinzione alcuna di gradi, assolutamente dicono, che gli atti contemplativi dipendono dal dono della sapienza, e dell'intelletto. Altri poi distinguono nella contemplazione certi gradi più bassi da certi gradi più alti, che chiamano straordinarj in genere di contemplazione, quali sono l'estasi, i ratti, le visioni, e le locuzioni; e affermano, che sebbene per quei primi gradi possano bastare i due predetti doni, per i secondi fa d'uopo d'un'altra luce più alta spettante alle grazie gratisdate. Io venero con sommo rispetto questa opinione per il molto sapere, e autorità di quelli che l'insegnano: ma pure (confesso il vero) io non mi ci posso accomodare per varie ragioni, che mi si presentano in contrario, come ora esporrò. Suppongo però prima ciò, che essi ancora suppongono, cioè che per grazia gratisdata non s'intenda qui un favore, che non si può da noi degnamente meritare, ma si dona da Dio gratuitamente a chi vuole: perchè è fuori d'ogni controversia, che tutte le contemplazioni, e le cagioni, da cui esse dipendono, sono in questo senso gratisdate. Per grazie gratisdate s'intendono quelle di cui parla l'Appostolo, dicendo: (1. *Cor.* 12. 8.) *Alii per Spiritum datur sermo sapientiæ &c.* e di cui noi dicemmo coll'Angelico nel Trattato primo, che non si donano in riguardo alla santificazione del soggetto, ma in riguardo all'utilità de' prossimi, e però possono conferirsi anche ad un'anima macchiata di colpa grave. Non si dispensano queste sorti di grazie, dice il S. Dottore, (1.2. *quæst.* 111. *ar.* 1.) *ut homo ipse per eas justificetur, sed potius ut ad sanctificationem alterius cooperetur.*

148. Mi pare dunque, che alla formazione di qualunque grado di contemplazione, anche d'estasi, di ratti, di locuzioni, e visioni possa bastare il dono della sapienza, e dell'intelletto, e che però non sia necessario ricorrere alla luce delle grazie gratisdate. Dissi in termini positivi, non già esclusivi, che possono bastare i predetti doni: perchè vedo molto bene, che a chi trovasi in contemplazione, si può da Dio donare un'altra luce quasi estranea, che gli faccia conoscere l'istesse divine perfezioni in modo esponibile ai prossimi, la qual luce apparterrebbe senza fallo alle grazie gratisdate. Ma questo altro alla fine non sarebbe, che un nuovo dono aggiunto al dono della mistica, ed unitiva contemplazione già compi-

pita nel suo essere, come vedremo meglio in appresso. Stabilisco pertanto questa proposizione a mio parere innegabile, che la luce dell'intelletto, e della sapienza, in quanto sono doni dello Spirito Santo, sia capace di aumentazione, e che possa, come tutti gli altri lumi soprannaturali, crescere in vivezza, in chiarezza, in ardore, e in gradi di maggiore intensione. Sicchè rischiarate le nostre menti con una luce più viva del dono dell'intelletto, potranno conoscere le perfezioni divine con maggiore e maggiore penetrazione; ed illustrate con un lume più acceso del dono della sapienza, potranno intendere con maggiore e maggiore chiarezza, con maggiore e maggiore fervore, e sapore di carità. Quindi siegue, che Iddio conosciuto con una luce inferiore, formerà un grado di contemplazione più basso; conosciuto poi con una luce più viva, e più accesa, costituirà un grado di contemplazione più alto. E perchè, come abbiamo detto, può la luce di questi doni crescere sempre più in chiarezza, ed in ardenza; perciò dobbiamo concludere, che per mezzo di questa sola luce possa formarsi qualunque grado di contemplazione proprio dello stato nostro presente de' viatori.

149. Ma affinchè meglio si scorga questa verità, mettiamo il caso in pratica, discorrendo sopra quei gradi di contemplazione, che sogliono accadere. Mi doni Iddio tanta luce di sapienza, che mi faccia chiaramente conoscere la sua presenza, e me la faccia gustare con sapore di spirito: eccomi in orazione di quiete. Accresca Iddio questa luce in modo, che la presenza di Dio mi penetri all'intimo, e quel sentimento saporoso di Dio mi riempia tutto di gaudio, sicchè io portato dall'interno giubilo, prorompa in proposizioni di amore sconnesse, ed anche in atti esteriori all'apparenza poco composti a modo di persona ebra: eccomi in ebrietà di amore, che è un altro grado di più alta contemplazione. Avvivi Iddio questa fervida luce fino a fissare il mio intelletto nelle sue divine perfezioni in modo, che non sia più capace di divertirsi ad altri oggetti, e quel soavissimo sapore della Divinità mi penetri l'anima sì profondamente, fino a farla perdere tutta in Dio: eccomi in contemplazione d'unione. Si aumenti questa luce fino ad estrarre l'anima da' sensi: eccomi in unione estatica. Mi doni Iddio quella luce improvvisamente, e con tanta forza, che in un subito mi rapisca a lui: eccomi in unione di ratto; così discorrendo per tutti gli altri gradi di contemplazione, che possono accadere.

150. Spiego, e confermo questo stesso con la parità del lume della gloria tra i personaggi del Cielo. Benchè tutti siano in quanto alla sostanza beati, vi è però grandissima diversità nel vedere, nell'amare, e nel godere l'oggetto della loro beatitudine. Se a cagione di esempio si ponga Maria Vergine a paragone di un bambino, che sia volato al Paradiso con quel solo grado di grazia, che ricevè nelle acque battesimali; chi non vede, che lo avanza millioni e millioni di doppj nella fruizione, nel gaudio, e nella gloria? E perchè questo? Forse perchè la beatitudine della Vergine ha origine da diversi principj? No al certo: perchè la beatitudine di ambedue nasce dal lume della gloria. Ma che? Lo stesso lume di gloria dato con magiore intensione, e vivezza produce una visione più chiara, un amore più intenso, e più trasformativo dello spirito in Dio: donde risulta poi quell'eccesso di gaudio, e di gloria, con cui un Santo supera l'altro, e Maria avanza tutti i personaggi di quella Reggia beata. Or perchè non abbiamo a discorrere nello stesso modo nel caso nostro? Tanto più che i Santi Padri, e i Dottori paragonano la contemplazione alla visione, e il lume dei doni dello Spirito Santo al lume della gloria; con questa diversità però, che questo partorisce in chi lo possiede una beatitudine perfetta, quello l'arreca solo imperfetta: perchè (dico) non possiamo ragionare così? I beati col lume della gloria vedono svelatamente Iddio, e l'amano con carità consumata: i contemplativi col lume della sapienza, e dell'intelletto vedono Iddio trasparente sotto il velo della fede, e l'amano con amore di semplice carità. Se ai beati si accresca il lume della gloria, vedono più chiaramente Iddio svelato, più ardentemente l'amano, più intimamente con lui si uniscono, e più altamente lo godono. Dunque se ai contemplativi si accresca il lume della sapienza, e dell'intelletto, più chiaramente mireranno Iddio velato, l'ameranno più strettamente, e più soa-

vemente si congiungeranno con esso lui in unione di amore. La parità cammina, come suol dirsi, a quattro piedi, ed insieme spiega, e dimostra, che a qualunque grado di contemplazione unitiva proprio di questa nostra vita, possono bastare i doni dello Spirito Santo, senza che vi sia alcun bisogno di ricorrere ad altra luce straniera.

151. Ciò che ho detto dell'unione mistica, dell' estasi, e de' ratti, deve dirsi a proporzione delle locuzioni, e visioni. Se le parole di Dio, e le viste, che egli comunica all'anime dilette, contengono sensi profetici, e siano indirizzate all'altrui spirituale profitto (quali erano appunto le locuzioni, e visioni simboliche degli antichi Profeti) confesso anch' io, che appartengono alle grazie gratisdate, perchè portano in fronte il carattere proprio di tali grazie, che secondo l' Angelico è l' altrui santificazione. Ma se le locuzioni, e le viste altra mira non abbiano che la perfezione delle anime, a cui si donano; dico, che non derivano da luce spettante alle grazie gratisdate, perchè in tal caso in realtà non vi è ragione di asserirlo; ma procedono dai doni dello Spirito Santo, che sempre hanno per fine la santificazione del soggetto, in cui operano. Tali erano molte di quelle parole, che diceva il Signore a S. Teresa: (*in vita cap.* 25.) come quando trovandosi ella tutta sossopra, agitata, e sconvolta, con solo dirle così: *Non aver paura, o figlia, che sono io, e non ti abbandonerò, non temere:* la ripose in placida calma, ed in tranquilla serenità. Chi non vede, che queste parole altro non avevano di mira, che quietare quell' anima, acciocchè potesse ripigliare con pace le sue orazioni, e gli altri esercizj di pietà? Tali furono quell'altre parole dettele pur da Dio in un ratto. *Non voglio che tu abbi conversazione con gli uomini, ma con gli Angeli:* (*in vit. cap.* 24.) mentre altro non pretese Iddio con quelle (come si vide in effetto) che distaccarla per sempre da tutte le amicizie terrene. Tale fu quella visione intellettuale, che ella ebbe di Cristo per due anni, vedendoselo sempre appresso, mentre altro fine non ebbe il Signore con favorirla di quella sì lunga vista, che tenerla in un intimo, e continuo raccoglimento, e in una grande attenzione sopra le proprie azioni (come accenna ella stessa *in vita cap.* 27.) acciocchè in tal guisa si disponesse con una somma purità di coscienza al ricevimento di altri gradi di orazione più eccelsi, che le voleva compartire. E tali sogliono essere di ordinario le locuzioni, e le visioni, che Iddio concede all' anime divote a' giorni nostri: poichè non siamo più nei tempi dell'antica legge, in cui il Popolo avea necessità di essere ammaestrato, ed istruito per bocca de' Profeti. Ha già parlato molto Dio nella Sacra Scrittura; molto ha parlato Gesù Cristo nel Santo Evangelio, molto i Santi Appostoli nelle loro Epistole; molto si è parlato negli Atti Appostolici, molto hanno parlato i Sacri Concilj nelle loro adunanze; molto hanno parlato i Sommi Pontefici dalla loro cattedra; molto hanno parlato i Santi Padri, molto i Teologi, molto i Dottori: sicchè poco più rimane da dire con parole, ed a significare co' simboli per istruzione altrui. Però volendo ora Iddio parlare all' anime buone o per mezzo di voci, o di viste, altra mira d'ordinario non ha, che produrre in esse effetti di santità. Donde segue, che per tali locuzioni, e visioni le cagioni necessarie siano i doni dello Spirito Santo, non già le grazie gratisdate: mentre a quelle, e non a queste si appartiene di loro primaria istituzione portare la santificazione al soggetto, che le riceve.

152. Aggiungo un'altra ragione sperimentale per cui si vede in pratica, che alcune persone, le quali hanno unioni, estasi, ratti, ed intelligenze altissime di Dio, non le ricevono in virtù di alcuna grazia gratisdata. Dico pertanto così: Solo dagli effetti si può conoscere, se risieda in un' anima alcuna delle grazie gratisdate. Per vedere v. g. se alcuno abbia la grazia di far miracoli, non vi è altro modo, che osservare se di fatto gli faccia: per vedere se qualcuno abbia la discrezione degli spiriti, altra strada non v'è, che notare se di fatto penetri con lo sguardo della sua mente il secreto de' cuori: lo stesso dico del dono delle lingue, delle interpretazioni, de' sermoni ec. Dunque per conoscere se alcuno abbia la sapienza, in quanto è grazia gratisdata, (ed è appunto quella grazia, che sarebbe la più atta a formare l' estasi, le unioni mistiche, e le intelligenze di Dio più sublimi) non vi sarà altro modo,

che

che vedere se egli abbia cognizioni altissime delle perfezioni divine in modo comunicabile a' suoi prossimi, cioè sotto tali specie, e concetti, con cui possa facilmente spiegarle agli altri, onde formino anch' essi gran concetto delle divine grandezze. Ma noi vediamo dall' altra parte con esperienza, che vi sono donne, ed altre persone rozze, che hanno estasi, ratti, e grandi intelligenze di Dio, eppure nulla sanno dire di ciò, che intendono; non sanno riferire ciò che provano, e neppure sanno spiegarsi coi loro stessi Direttori: e però se accada che il maestro di spirito non sappia interrogarli, non arriverà mai ad intendere ciò, che elle facciano in quelle loro alienazioni da' sensi. Io di questo ho grand' esperienza: perchè mi è convenuto esaminare più anime, del cui spirito non potevo prudentemente dubitare; ma sì inabili a dichiarare ciò, che intendevano di Dio nei loro rapimenti, ed estasi, anzi ciò che esprimentavano in sè stesse in quei tratti di orazione, che erano tanto infelici in parlare di simili cose, che non sarebbero stati altri, che non avessero ricevuto mai di tali favori neppure un' ombra. Ma come è possibile, dico io, che queste avessero la grazia di palesare con facilità i pregi della divinità, se erano sì inette a ragionarne? Come è possibile che avessero la sapienza, in quanto è grazia gratisdata, se di tal grazia non ne appariva in esse minimo effetto? Nè giova il dire, che ciò non ostante le unioni, e l' estasi di queste anime erano indirizzate al bene de' prossimi, perchè Iddio con quelle grazie le disponeva a pregare con grande ardore, a fare grandi penitenze per loro, a dar buon esempio, ed a cooperare con altri modi all' altrui salute: poichè nello stesso modo potrei io dire, che anche per il primo grado di contemplazione si richiede l' influsso delle grazie gratisdate; anzi che richiedesi per l' istessa meditazione, se sia fervente: perchè queste ancora instillano spirito di carità, di buon esempio, e di zelo per la salute de' prossimi. Ma ciò non sia mai vero, perchè le grazie gratisdate hanno di proprio il produrre effetti, che per sè stessi, ed immediatamente giovino alla santificazione de' prossimi: nè basta che partoriscano effetti, che rimotamente, e quasi da lontano siano loro di giovamento.

153. Ognuno sa, anzi ognun vede con quanta chiarezza, e con che sodezza, e sublimità di dottrina S. Teresa parli di Dio: (*in vit. cap.* 23.) e di tutti quei gradi di contemplazione, con cui l' anima si unisce a Dio. Questa fu senza dubbio una grazia gratisdata, che Iddio le fece per utile del Cristianesimo, e specialmente dell' anime contemplative, che hanno ricevuto sì gran luce dalle sue bell' opere. Or ella nel libro della sua vita (*cap.* 23.) riferisce di sè, che non era gran tempo che avevale Iddio concesso un sì bel dono, e confessa, che prima balbutiva anche essa al pari dell' altre donne, nè trovava modo di spiegare, non dico a persone estranee, ma neppure ai suoi Confessori ciò che vedeva, e provava nelle sue altissime contemplazioni. Ma domando: primachè S. Teresa si ponesse ad esporre l' istoria della sua vita, aveva ricevute da Dio locuzioni, visioni, estasi, ratti, unioni mistiche e trasformative, e cognizioni sublimissime della Divinità? Chi ne può dubitare, mentre di queste cose appunto da lei ricevute di prima parla in tutta quell' istoria? Eppure godendo allora di sì alte contemplazioni, non aveva la grazia gratisdata di saper esprimere ciò che mirava in Dio, ciò che in lui godeva, e che in sè stessa sperimentava in tali eccessi di mente. Dunque convien concludere, che a formare qualunque contemplazione unitiva dell' anima con Dio, non sono necessarie le grazie gratisdate, ma bastano i doni del divino Spirito.

154. Io però non nego, come dissi già da principio, che col dono di contemplazione eminente possa talvolta congiungersi qualche grazia gratisdata, specialmente la sapienza, in quanto si appartiene a questa specie di grazie; sicchè l' anima dipendentemente dai doni dello Spirito Santo contempli le perfezioni di Dio, e le gusti con cognizione esprimentale di amore: e poi con un' altra luce lo conosca con cognizione comunicabile, e in modo esplicabile ai prossimi, come accadde a S. Teresa in diversi tempi. Nel qual caso converrà dire che l' anima riceva due favori distinti, l' uno, con cui si unisca a Dio per mezzo della sapienza, in quanto è dono dello Spirito Santo; l' altro, con cui si renda utile ai prossimi con la sapienza, in quanto è grazia gratisdata.

155. A questo volle alludere S. Tommaso (2. 2. *quæst.* 45. *art.* 5.) laddove distinse due sapienze: una, con cui la persona giudica in contemplazione delle cose divine, e secondo quel retto giudizio regola le proprie azioni, per quanto è necessario ad acquistare con perfezione la sua salute: e questa sapienza dice egli che l'hanno tutti quelli che sono in grazia; e però appartiene ai doni dello Spirito Santo, che sono comuni a tutti i giusti. L'altra sapienza è quella, con cui la persona giudica anche più altamente delle cose divine, ma in modo però di poterle comunicare agli altri, e di potere con quel giudizio dirigere l'altrui azioni. E questa dice egli che è grazia gratisdata, che non si comunica ad ogni giusto; anzi secondo la dottrina generale, che egli dà circa tali grazie, può combinarsi con la colpa mortale. *Dicendum, quod sapientia, de qua loquimur, sicut dictum est, importat quamdam rectitudinem judicii circa divina conspicienda, & consulenda. Et quantum ad utrumque ex unione ad divina secundum diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto judicio tam in contemplatione divinorum, quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum diversas regulas, quantum est necessarium ad salutem; & hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem: quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur I. Joannis 2. Unctio docet vos de omnibus. Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum; & quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quædam Mysteria & cognoscunt, & aliis manifestare possunt: & etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, in quantum possunt secundum eas non solum se ipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus Sanctus distribuit prout vult, secundum illud* 1. *ad Corinth.* 12. *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ &c.* Donde si deduce ciò, che di sopra dicevo, che alla sapienza in quanto è dono dello Spirito Santo, attissimo a produrre qualunque contemplazione in chi l'ha, alle volte si aggiunge la sapienza, in quanto è grazia gratisdata, utilissima per cooperare alla santificazione de' prossimi. E in tal caso dice il Santo Dottore, che chi ha l'una, e l'altra sapienza, è più perfetto in sapienza di chi ne possiede una sola. Cose manifeste *ex terminis*. Ma qui si può cercare, se chi ha la sapienza come dono, e la sapienza come grazia, possegga una contemplazione più perfetta di chi ha solamente la sapienza come dono. Rispondo non sempre: perchè può darsi il caso, che chi riceve la contemplazione dipendentemente dalla sapienza come dono, l'abbia sì sublime, che superi la contemplazione, che dipende da ambedue le sapienze. Concludiamo dunque, che per qualunque grado di contemplazione straordinario basta il dono della sapienza, e dell'intelletto, compartiti però all'anima or con maggiore, or con minore intensione, e chiarezza, secondo la maggiore, o minore sublimità degli atti contemplativi, che ella dovrà produrre, nè è necessaria alcuna grazia gratisdata.

156. Se bramasse sapere il Lettore, se anche per la contemplazione acquisita si richieda il dono della sapienza, o dell'intelletto; risponderei, che questo punto è dubbioso, e incerto appresso i Dottori Mistici, perchè pare ad alcuni, che per una contemplazione bassa, qual è questa, possa bastare la luce delle grazie attuali, compartita in maggior copia. Contuttociò a me pare di sì, perchè il conoscere le verità con un semplice sguardo della mente (come certamente accade nella predetta contemplazione) è un modo di conoscere superiore all'intelletto umano, che ha di proprio rintracciare le verità con il discorso; e però sembra, che ancoad essa sia necessario il concorso di qualche dono dello Spirito Santo, a cui s'appartiene l'influire negli atti di virtù fatti al modo sopraumano. Vero è, ch'essendo questa contemplazione l'infima di tutte, come abbiamo già veduto, basta che vi concorra il dono o della sapienza, o dell'intelletto in grado molto rimesso.

CA-

CAPO XV.

Si cerca, se alla Contemplazione concorra la fantasia: e si conclude, che concorre alla Contemplazione meno perfetta, ma non già alla perfetta.

157. COmpreso già quali siano da parte degli oggetti le cagioni esteriori della contemplazione, e quali siano le cagioni interiori da parte delle nostre potenze; resta ad esaminare quale sia il mezzo, in cui elle si formano, e se queste siano le sole specie intelligibili, che appartengono all'intelletto, oppure anche le immaginazioni materiali, che dipendono dalla fantasia. E per parlare con termini più chiari, dirò così. Rimane ad indagare, se la fantasia concorra anch'essa con le sue immaginazioni alla divina contemplazione. Di mal cuore mi accingo ad esaminare un tal punto, perchè mi avveggo di entrare in un campo di controversie, e di liti, non accordandosi i Teologi con le loro decisioni. Alcuni troppo nemici della fantasia, l'escludono da qualunque contemplazione di Dio, benchè sia acquisita. Così decide il Cardinale Lauria: (*Opusc.* 3. *de Orat. Contempl. cap.* 16.) parlando anche di questa specie infima di contemplazione. *Dico primo, objecta mere spiritualia in solis speciebus intelligibilibus sunt contemplabilia, & nullo modo in phantasmatibus imaginativæ; & cum intellectus ea contemplatur, imaginatio circa ea nihil operatur.* Se poi (seguita a dire) vorrà la persona contemplare Iddio nelle creature; potrà ne' fantasmi vedere le creature, ma non già Dio, perchè vuole che questo solo nella sola specie spirituale sia conoscibile. *Si in contemplatione acquisita objecta contemplanda cum ordine ad Deum sunt corporalia, possunt videri, & cognosci nedum in speciebus intelligibilibus, sed etiam in phantasmatibus; ita tamen ut Deus, seu ejus potentia, aut sapientia, aliave perfectio, quam respicit illud corporale, cognoscatur in sola specie intelligibili.* Altri Teologi poi troppo forse aderenti alla fantasia, la vogliono introdurre in ogni contemplazione, benchè sublime; e avvezzi a speculare nelle scuole in quel modo connaturale, con cui il nostro intelletto partorisce i proprj atti, stimano che sarebbe una specie di prodigio, se in qualche grande elevazione di spirito producesse egli qualche atto indipendente da questa potenza vile, che abbiamo comune coi bruti. Ma perchè tutti gli estremi sono difettuosi, io penso di prendere in compagnia di altri Teologi la via di mezzo, e seguendo per essa la scorta fedele de' Santi Padri, e de' Dottori più rinomati, spero di cogliere nel vero. Dico dunque, che nè tutte le contemplazioni, benchè siano soprannaturali, ed infuse, sono indipendenti dalla fantasia, nè tutte le sono soggette: ma che le contemplazioni più basse, e quasi di rango inferiore, dipendono dalle sue immaginazioni, e le contemplazioni più alte, e quasi di rango superiore, non ne dipendono.

158. Prima però avverto ciò, che universalmente affermano i Filosofi sotto la scorta del loro maestro Aristotele (*lib.* 3. *de Anim. cap.* 6.) che l'intelletto umano non può in questa vita mortale esercitare i suoi atti spirituali, e le sue intelligenze senza dipendenza da' fantasmi: *Numquam*, dice il Filosofo, *sine phantasmate intelligit anima*. L'Angelico (2. 2. *quæst.* 147. *art.* 2. *ad* 4.) premendo le sue vestigia, afferma anch'esso che *connaturale est homini secundum statum præsentis vitæ, ut non intelligat sine phantasmate*. E tutti prendono motivo a stabilire questa opinione, ed a riputarla per vera, dall'esperienza inalterabile che ne proviamo in noi stessi. Poichè vediamo, che leso in noi, o impedito l'organo della fantasia, non può più l'intelletto produrre i proprj atti. Così qualunque volta sia questa potenza materiale o offesa per la pazzia, o stravolta per qualche frenesia, o occupata dal sonno, si perde, o s'impedisce l'uso della ragione, e rimane l'intelletto inabile a tal uso, o a produrre le locuzioni. All'opposto, se la fantasia si trovi disposta ad operare con vivezza, e con prontezza le sue immaginazioni, con l'istessa abilità si trova l'intelletto circa le intelligenze. Dunque se l'intelletto opera, o è impedito ad operare secondo le disposizioni, e secondo gli ostacoli, che trova nella fantasia, segno è, che da lei, e da' suoi fantasmi dipende ne' suoi atti.

159. Avverto ancora, che quando diciamo contemplazione più bassa, e contemplazione più alta, non intendiamo di dire, che una contemplazione conosca Iddio vero, quale è in sè stesso, e l'altra non lo conosca in tal guisa. Questi furono

no delirj del Molinos, che non hanno alcuna sembianza di verità; conciossiacosachè ogni atto di contemplazione soprannaturale di questa vita, qualunque siasi, anzi ogni atto di semplice fede conosce Iddio in verità, in ispirito, e qual è in sè stesso. Solo vogliamo significare il modo più, o meno perfetto, con cui può conoscersi Iddio nella contemplazione. Poichè siccome i Beati nel Cielo conoscono Iddio in un modo assai più perfetto che non lo conosciamo noi, benchè e noi, ed essi lo conosciamo qual è veramente in sè, perchè essi lo conoscono per ispecie propria, e intuitivamente, e noi lo conosciamo per ispecie non propria, ed aliena, e come dicono le scuole astrattivamente: così può l'anima in questa vita conoscere Iddio con la contemplazione, quale è veramente, in modo più, o meno perfetto. Perchè può conoscerlo per ispecie infusa, indipendentemente da ogni fantasma, e per ispecie acquistata, dipendente dalla fantasia; anzi può conoscerlo con ispecie acquisita più, o meno elevata da celeste lume. Sicchè la maggiore, o minore altezza della contemplazione si riduce al modo più, o meno perfetto di conoscere le divine perfezioni.

160. Posto questo, dico che alle contemplazioni più basse, e d'inferior grado la fantasia concorre. Abbiamo detto, che l'intelletto umano unito al corpo, benchè sia spirituale, dipende nelle sue operazioni da questa potenza materiale, e corporea: e la ragione a priori di ciò (per parlare coi termini delle scuole) altro non è che una certa simpatia molto naturale, che passa tra queste due potenze, per cui una, naturalmente parlando, non opera senza l'altra. La fantasia fantasticando gli oggetti somministra all'intelletto, o risveglia in lui la specie di quelle cose, circa le quali ella forma le sue immagini, e così lo muove ad intenderle. Se l'intelletto è il primo ad operare, eccita la fantasia, e se la tira dietro ad immaginare ciò che egli intende, e in questo modo procedono confederati ne' loro atti. Or per rompere questa simpatia, che passa tra queste due potenze umane, non basta la luce di una contemplazione bassa; si richiede o una specie intelligibile infusa, intrinsecamente soprannaturale, che di sua natura non dipenda dalla fantasia; oppure una luce, ch'elevi la specie intelligibile non infusa, ma acquistata, e insieme sopisca la fantasia; sicchè non essendo questa più capace di operare, operi l'intelletto da sè solo con la specie spirituale. Il che accade, come vedremo in breve, nelle contemplazioni più alte, ma non già nelle più basse, e meno perfette. Al più queste dando all'intelletto qualche elevazione, possono indebolire la fantasia: onde lentamente ella lo accompagni, e gli dia quell'ajuto, che può. E questa è la ragione, perchè in queste contemplazioni men alte ha la sua parte la fantasia.

161. Fin qui vale il famoso detto di Aristotele (3. *de Anim. cap.* 3.) che per mezzo di fantasmi conviene che speculi chi vuol intendere. Fin qui possono bene applicarsi le parole di S. Tommaso: (1. 2. *quæst.* 84. *art.* 6.) ***Impossibile est, intellectum secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.*** Di questa sorte di contemplazione parlò l'Areopagita (*de Cœlest. Hier. cap.* 1.) laddove disse: ***Impossibile est lucere nobis divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.*** E' impossibile che risplenda nelle nostre menti il raggio della divina contemplazione, senonchè tra i veli delle nostre sante immaginazioni. Di queste contemplazioni, dico, ragiona qui il Santo Dottore, perchè parlando altrove d'altre contemplazioni più eminenti, insegna l'opposto, come vedremo in appresso.

162. Queste sante immaginazioni che sollevano il nostro intelletto alla contemplazione, sogliono formarsi nella nostra fantasia per ministero degli Angeli. Poichè siccome può questa potenza materiale, come ho detto altrove, combinare le sue specie in tal maniera, che vengano a formare l'immaginazione di oggetti mai non veduti da' sensi esterni: e. g. unendo insieme la specie del monte, e dell'oro, può produrre l'immaginazione di un monte d'oro; può ancora dalla specie che possiede nell'erario della sua memoria, cavarne altre, che rappresentino oggetti mirabili, mai più non veduti sotto i suoi sensi esterni: così gli Angeli, entrando in lei, possono ordinare in mille modi le sue specie, possono dedurne altre, e in questo modo formare rappresentazioni ammirabili delle cose divine, che illustrate

da

da celeste lume siano attissime ad innalzare l'intelletto alla contemplazione di Dio. Così spiega S. Bernardo (*in Cant. serm.* 41.) la cooperazione, che presta la nostra fantasia all'opere della contemplazione: *Cum autem divinius aliquid raptim, & veluti in velocitate corusci luminis interluxerit menti spiritu excedenti, sive ad temperamentum nimii splendoris, sive ad doctrinæ usum, continuo (nescio unde) adsunt imaginatoriæ quædam rerum inferiorum similitudines infusis divinitus sensibus convenienter accommodatæ, quibus quodammodo adumbratur purissimus ille, ac splendidissimus veritatis radius, & ipsi animæ tolerabilior fiat, & quibus communicare illum voluerit, captabilior. Existimo tamen, ipsas formari in nobis sanctorum suggestionibus Angelorum; sicut e contrario contrarias, & malas ingeri immissiones per angelos malos, non dubium est.*

163. Ma prima di passare avanti a dimostrare l' altra parte, che di sopra mi sono prefisso, mi conviene sciogliere una difficoltà, che oppongono alle dottrine dianzi addotte tutti quelli, che escludono l'opera della fantasia da qualunque contemplazione. La fantasia dicono questi, è una potenza animalesca, che di quelli soli oggetti può formare l' idee, di cui da'sensi esteriori le sono trasmesse le specie. Or non essendo queste capaci di conoscere altre cose, che le sensibili, e materiali, ne siegue, che neppur essa possa produrre altre immaginazioni, che di cose corporee, sensibili, e grossolane. Come dunque è possibile, che l'intelletto nostro, speculando queste vili, e rozze immagini, possa intendere in esse l'essere di Dio, che non ha corpo, non ha materia, non è in modo alcuno soggetto ai nostri sensi, nè può essere oggetto delle loro operazioni? Tanto più che la contemplazione è un' opera divina, con cui la nostra mente più che con qualunque altra cosa si accosta a Dio, e la nostra volontà più per amore si unisce a lui. Rispondo, essere pur troppo vero, che la nostra fantasia altro non può con le sue immaginazioni esprimere, che oggetti materiali, e corporei; e se il nostro intelletto avesse a fermarsi in queste rozze immagini, nè altro avesse mai ad intendere, che quello ch' elleno gli rappresentano, non giungerebbe mai in eterno a contemplare l' essere di Dio, e le sue ammirabili perfezioni. L' intelletto nostro però non si ferma in queste immaginazioni imperfette, ma le trapassa, le trascende, le supera, e si solleva con l' intelligenza a Dio, e in lui solo si fissa con dolce sguardo di amore. E come una palla scagliata dalla mano del giuocatore, tocca a terra, e da quella risalta tosto verso del cielo; così l' intelletto si abbassa a quegli oggetti terreni, che gli presenta la fantasia, ma da essi presto s' innalza con la contemplazione a Dio. Ma se questo è vero, ripigliano essi, che servono questi fantasmi, se l' intelletto conoscendogli tanto dissimili da quell' essere semplicissimo, che egli brama intendere, gli ha da trascendere? Rispondo, che servono di fondamento, e di base alle sue intelligenze, perchè dovendo il nostro intelletto, finchè è congiunto col nostro corpo, per una certa naturale simpatia operare gli atti suoi spirituali insieme con la fantasia, ha bisogno per intendere dell' appoggio delle sue immaginazioni. Servono ancora questi fantasmi, per somministrare all'intelletto quegli oggetti motivi, che hanno forza d' innalzarlo a Dio: e però, quantunque non siano essi l' atto della contemplazione, hanno però il vanto di cooperare, e concorrere ad un atto sì illustre.

164. Così, se volendo io contemplare la bellezza di Dio, m' immaginassi una purissima luce, non mi fermerei certo su questo oggetto: altrimenti non arriverei mai, non dico a contemplare, ma neppure a conoscere rozzamente le divine bellezze, non essendo Iddio in modo alcuno quella luce materiale, che io mi posso figurare con le mie basse idee. Ma me ne servirei solo di motivo estrinseco, per applicare la mia mente a Dio, e trapassando coll' intelletto una tale immaginazione, mi porterei coll' intelligenza, e con la luce materiale alla luce increata, alla luce indefettibile, inestinguibile, impercettibile, ineffabile, che S. Giovanni (1. *Joan.* 5.) mi dice esere Iddio: *Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt ullæ.* E se intanto lo Spirito Santo m' illustrasse la mente con un raggio della sua divina sapienza, a vista di quella luce incomprensibile me ne resterei per l' ammirazione sospeso. E questo è quello, che volle significare Sant' Agostino (*lib. de quant. animæ*) allorchè parlando della contemplazione, disse che l' anima *videt pulchritudinem per pulchritudinem*: per mezzo di una

una beltà creata vede la bellezza increata, e per mezzo di una rozza copia scorge le somme vaghezze d' un eccellente originale. Aggiunge Ugone Cardinale, che l' intelletto contemplando in queste immagini le bellezze di Dio, non pensa alle immagini, che ha presenti, ma pensa a Dio, cioè le trascende, come io dianzi diceva: e porta l' esempio di Narciso, che specchiandosi nell' acque, non pensava a quell' immagine, che mirava nel fonte, ma solo alle bellezze del suo volto, che scorgeva in quella immagine.

165. Questo ancora volle significare l' Areopagita (*Theol. Myst. cap.* 1.) in quella celebre istruzione, che diede al suo Timoteo: *Tu vero, Timothee carissime, intentissima contuendis spectaculis mysticis exercitatione, & sensus relinque, & intellectuales operationes, & sensibilia, & intelligibilia omnia, & quæ non sunt, & quæ sunt omnia, ut illi jungaris, qui super omnem substantiam, omnemque scientiam est ignotus, pro viribus te ipsum intende. Enim vero abs te ipso, atque ab omnibus libere, & absolute ac pure excedendo, ad supersubstantialem divinæ caliginis radium, sublatis omnibus, & absolutus ab omnibus, evolabis*. Non volle già egli con questo persuadere a Timoteo, che si spogliasse di tutte le immaginazioni: perchè sebbene questa è una cosa, che la può fare Iddio in noi, operando molto straordinariamente in qualche perfetta contemplazione, come ora vedremo; non possiamo però farla da noi con le nostre industrie, come abbiamo di sopra mostrato. Molto meno vuol egli persuaderlo a spogliarsi di tutte le cognizioni spirituali, essendo assolutamente impossibile unirsi a Dio per amore, senza conoscerlo in qualche modo. Dunque che pretese con quella forte esortazione l'Areopagita? Quello appunto, che dianzi abbiamo detto, che Timoteo trapassasse tutto l' immaginabile, e tutto l' intelligibile, riflettendo che Iddio supera tutto ciò, che di lui si possa immaginare, ed intendere, e che formando delle sue perfezioni un concetto sopraeminente, con questo si fissasse in lui in alta e profonda ammirazione. Ed ecco spiegato il modo, con cui le nostre immaginazioni, benchè materiali, non solo non c' impediscono certe contemplazioni meno perfette, anzi ci sono di ajuto per conseguirle.

166. Passo alla seconda parte, e dico, che alle contemplazioni più alte, e di rango superiore non concorre effettivamente la fantasia; e tali sono le contemplazioni puramente intellettuali. Lo dimostro con l' autorità de' Santi Padri, e Sagri Dottori, a cui conviene prestare ogni fede, e per la loro eminente dottrina, e per la luce celeste, da cui erano illustrati. S. Agostino distingue (*in Genes. ad litt. lib.* 12. *cap.* 6. *& seqq.*) tre sorti di visioni, oculare, immaginaria, ed intellettuale. La prima la chiama corporale, la seconda spirituale formata dallo spirito, la terza intellettuale prodotta dalla sola mente, e dal solo intelletto. La seconda vuole si faccia per mezzo d' immagini corporee interiori; ma alla terza non vuole che vi concorra l' immaginazione. *Quanto autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis extasis dici solet. Tunc omnino quæ sunt præsentia corpora & patentibus oculis, non videntur, nec ullæ voces audiuntur; totus animæ intuitus aut in corporis imaginibus est per spiritualem, aut in rebus incorporeis, nulla corporis imaginatione figuratis, per intellectualem visionem*. (*Ibid. cap.* 12.) E nel capo 24. dello stesso libro torna a dire lo stesso, aggiungendo, che di queste tre visioni una è più perfetta dell' altra. *Quamquam itaque in eadem anima fiant visiones, sive quæ sentiuntur per corpus, sicut hoc corporeum cælum, terræ, & quæcumque in eis nota esse possunt, quemadmodum possunt: sive quæ spiritu videntur similia corporum, de quibus multa jam diximus: sive cum mente intelliguntur, quæ nec corpora sunt, nec similitudines corporum, habent utique ordinem suum, & est aliud alio præexcellentius*. Espone qui il Santo le visioni, che si fanno nell' anima per mezzo degli occhi del corpo: le visioni, che in essa si formano per mezzo dello spirito (che egli qui intende l' immaginativa) e di queste afferma, che si fanno per mezzo di similitudini, cioè specie corporee; e finalmente le visioni, che in essa si formano con l' intelligenza nella mente: e di queste asserisce, che non contengono similitudine alcuna, o specie corporea, e però sono dell' altre più eccellenti. E queste appunto sono quelle contemplazioni puramente intellettuali, di cui ragioniamo, indipendenti dalla fantasia.

167. S. Bernardo con termini più chiari esclude ogni immaginazione dalla perfetta contemplazione. Dice così (*in Cant.*

Serm.

Serm. 52.) *Sed moriatur anima mea morte etiam* (*si dici potest*) *Angelorum, ut præsentium memoria excedens, rerum se inferiorum, corporearumque, non modo cupiditatibus, sed & similitudinibus exuat, sitque pura cum eis conversatio, cum quibus est puritatis similitudo. Talis, ut opinor, excessus aut tantum, aut maxime contemplatio dicitur: rerum enim cupiditatibus vivendo non teneri, humanæ virtutis est; corporum vero similitudinibus speculando non involvi, angelicæ puritatis est: utrumque tamen divini muneris est, utrumque excedere, utrumque seipsum transcendere est, sed longe unum, alterum non longe. Beatus, qui dicere potest. Ecce elongavi fugiens, & mansi in solitudine.* Ed ecco espressa dal S. Dottore la perfetta contemplazione senza similitudini intenzionali, senza immaginazioni al modo angelico, di cui non dubita asserire espressamente, che essa o solamente, o principalmente è la vera contemplazione.

168. Parla nello stesso modo della contemplazione pura Ugone di S. Vittore. (*de Anim. lib. 2. cap. 20.*) *Cum enim cœperit mens per puram intelligentiam semetipsam excedere, & illam incorporeæ lucis claritatem totam intueri, & in his, quæ intrinsecus videt, quemdam intimæ suavitatis saporem trahere, & ex eo intelligentiam suam condire, & in sapientiam vertere, tantum in hoc mentis excessu invenitur, atque obtinetur, ut fiat silentium in cælo quasi hora dimidia, ita ut contemplantis animus nulla altercantium cogitationum tumultuatione turbetur, nihil inveniens, quod vel per desiderium petat, vel per fastidium arguat, vel per odium accuset; sed intra contemplationis tranquillitatem totus colligitur. Intromittitur in quemdam affectum multum inusitatum introrsum, ad nescio quam dulcedinem, quæ si semper sic sentiretur, profecto magna felicitas esset. Nihil sensualitas, nihil hic agit imaginatio, sed omnis interior vis animæ proprio interim viduatur officio.* Si notino queste due ultime parole, in cui dice, che in questa pura contemplazione nulla opera l'immaginazione, e qualunque altra potenza del senso vile, *nihil sensualitas, nihil hic agit imaginatio:* non si poteva meglio esprimere il nostro intento. Ma perchè appoggiato all'autorità dell'Appostolo segue a dire, che in tali contemplazioni perfette lo spirito si separa dall'anima, e va ad unirsi con Dio; convien sapere, che spirito, ed anima sono un'istessa sostanza spirituale indivisibile. In quanto questa sostanza produce l'operazioni animalesche, cioè immaginazioni, affezioni dell'appetito sensitivo, e gli altri atti de' sensi esteriori, chiamasi anima; in quanto genera gli atti spirituali dell'intelletto, e della volontà, dicesi spirito: e però il dividersi in contemplazione lo spirito dall'anima, altro non è, nè può essere, senonchè le operazioni spirituali si separino dalle operazioni sensitive, e conseguentemente l'intelligenze delle immaginazioni. Il che è appunto quello, che accade in queste pure contemplazioni. *Purior autem animæ pars in illud intimæ quietis secretum, & summæ tranquillitatis arcanum felici jucunditate introducitur. Vivus quidem sermo est Dei, & efficax, & penetrabilior omni gladio ancipiti, & pertingens usque ad divisionem animæ & spiritus. Et ideo nihil in creaturis hac divisione mirabilius cernitur, ubi id, quod essentialiter unum est, atque individuum in se ipsum, scinditur; & quod simplex in se, & sine partibus constat, quasi quadam partitione dividitur. Neque enim in homine uno alia essentia est ejus spiritus, atque alia est ejus anima, sed prorsus una, eademque simplicis naturæ substantia: non enim in hoc gemino vocabulo gemina substantia intelligitur; sed cum ad distinctionem ponitur gemina vis ejusdem essentiæ, una superior per spiritum, altera inferior per animam designatur. In hac igitur divisione anima, & quod animale est, in imo remanet; spiritus autem, & quod spirituale est, ad summa evolat, ab infimis dividitur ut ad summa sublevetur, ab anima scinditur ut Domino uniatur.* Nè più chiaramente, nè più fondatamente poteva esprimere una tal verità.

169. Riccardo di S. Vittore (*de Cont. lib. 3. cap. 1.*) esclude dalla perfetta contemplazione ogni fantasma con termini tanto espressivi, che pare si sdegni contro la fantasia, o per dir meglio contro chi tenta introdurla importunamente in qualunque atto di contemplazione benchè eminente. *Quid hic facit phantasmatum corporalium creatrix, moderatrix, & reparatrix imaginatio? Recedat procul ab hoc negotio tot phantasmatum formatrix imaginatio, quæ tot corporalium formas quotidie novas creat, antiquas reparat, & tam multiplices, variosque modos pro arbitrio disponit, & ordinat. Nihil*

hic

hic prosunt, immo multum obsunt suorum simulacrorum tam copiosa multitudo: Quid te improbam huic operæ ingeris? Quid tu in hac officina? Quid tibi cum pura intelligentia? Nescis purgare aurum, quæ semper turbas intellectum purum. Qui si rifletta, che Riccardo non sa intendere come possano accoppiarsi insieme queste due cose, immaginazione, e intelligenza pura, mentre ogni opera di fantasia basta ad intorbidare la di lei intellettuale purità: *Quid tibi cum pura intelligentia? Nescis purgare aurum, quæ semper turbas intellectum purum*.

170. S. Bonaventura (*in 5. Itin. æter. dist.* 4.) seguendo le pedate di Riccardo, pone la visione intellettuale in un tocco d'interna, e soave inspirazione, senz'alcuna immagine di cose visibili. E cita a suo favore Aimone, dove dice che la visione intellettuale alle volte si forma senza alcuna similitudine, o specie corporale, ma per la sola manifestazione della nuda verità all'intelletto di chi contempla. *Secundo modo fit hæc revelatio æternorum, seu visio intellectualis, ut dicit Richardus, quod spiritus humanus per internam inspirationem suaviter tactus nullis mediantibus rebus visibilibus ad cælestem cogitationem erigitur, sicut dicit Propheta, qui vidit in spiritu... Et Haymo super Apocal. concordat, ubi dicit: Intellectualis visio, sive revelatio fit quandoque non per corporales res, nec per similes; sed ipsa veritas immediate manifestatur credentibus, quod proprie electorum est*.

171. Dionisio Cartusiano (*in com. Mystic. Theol. art.* 8.) non solo non ammette ombra di fantasmi nella contemplazione più alta, ma dimostra che neppure ve l'ammette l'Areopagita, e ne arreca per testimonio le sue istesse parole. Dice così: *Quid in hac contemplatione conferrent phantasmata, quando jam apex mentis soli increatæ luci intentus est, & unitus per theorica lumina, per sapientiæ radium, per impressiones deificas? Rursus eodem dicit capite (nempe Sanctus Dionysius cap. 1. Mysticæ Theologiæ) Omnium causa solis incircumvelate & vere apparet transcendentibus omnia immunda, & materialia, & omnes animos supercælestes. Audis quod ait, incircumvelate, hoc est sine sensibilium formarum velamine. Et si oportet in hac intuitione & angelicas purissimas mentes transcendere, quomodo non magis vilia, & materialia ista phantasmata? Adhuc autem si sine phantasmate nequit mens humana quidquam cognoscere, quomodo vera sunt, quæ de anagogica, ac pure mentali contemplatione, & superna illustratione sancti locuti sunt, & scripserunt? Cur beatissimus David cæteris præfertur Prophetis, qui imaginarias visiones sortiti sunt, cum ipse anagogice, & pure immaterialiter, & sine phantasmatum velamento divina prævidit mysteria, & sacra cognovit abscondita: Incerta, inquiens, & occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi? Adverte, & perspice, quod secundo Regum libro loquitur de se ipso: Spiritus Domini locutus est per me, & sermo ejus per linguam meam, sicut lux auroræ, oriente Sole, mane absque nubibus rutilat, & sicut pluviis germinat herba de terra*. In tutto questo lungo testo particolarmente si osservino quelle parole di S. Dionisio, come opportunamente l'esamina lo stesso Autore: *Omnium causa solis incircumvelate, & vere apparet transcendentibus omnia immunda, & materialia, & omnes animos supercælestes*. Dice il Santo, che Iddio, causa universale di tutte le cose, si lascia vedere senza velo di fantasmi, *incircumvelate, & vere*, a quelli, che col favore di una luce particolarissima hanno trapassata la cognizione di tutte le cose materiali, e intelligibili, e si trovano in perfetta contemplazione di luminosa caligine. Dunque quando il Santo altrove afferma, che non è possibile che risplenda alle nostre menti il raggio della contemplazione senonchè sotto i velami de' fantasmi, parla manifestamente delle contemplazioni mano perfette, che più si conformano col modo umano; nè di queste vi è dubbio, che abbiano ad andare involte nelle immaginazioni della fantasia per la dipendenza che ha l'intelletto (qualunque volta operi in modo connaturale) da questa vile potenza: non parla allora di quelle contemplazioni, che si formano totalmente al modo angelico. In queste già si è dichiarato, che Iddio apparisce alla mente *incircumvelate, & vere*, senza i grossi veli di queste fantastiche rappresentazioni.

172. Il Lisano commentando le parole citate del Cartusiano (2. *Reg. c.* 23. 2. 4.) *Spiritus Domini locutus est ad me... sicut lux auroræ, oriente Sole, mane absque nubibus rutilat*: dice anch'esso, che le visioni intellettuali di David, con cui Iddio se gli comunicava, erano senz'alcuna vista immaginaria; e che il Santo

Pro-

Profeta assomiglia quelle sue pure contemplazioni alla luce dell'aurora, che nasce senza nubi, per significare ch'erano senza immagini materiali, le quali sono appunto quelle nuvole, in cui Iddio di ordinario involge le verità intelligibili per adattarle alla debolezza dell'intelletto umano. (*Lyranus in Text. cit.*) *Spiritus, idest spirituali visione instruxit me, absque visione imaginaria. Et ad illud, Sicut lux. Ideo illud pro exemplo inducitur ad ostendendam excellentiam prophetiæ David, quæ fuit sine imaginibus, ut prædictum est, quæ sunt veluti nubes contemperantes veritatem intelligibilem debilitati intellectus humani.* Potrebbero addursi molte altre autorità de' PP. e de' Dottori Mistici, che per non allungarmi soverchiamente, volentieri tralascio, potendo queste sole bastare per persuadere, che sebbene deve ammettersi il concorso della fantasia in certe contemplazioni più basse, che più si conformano al modo umano di conoscere, non deve però ammettersi in certe contemplazioni più alte, e più perfette, che più si assomigliano al modo angelico d'intendere.

CAPO XVI.

Si risponde ad alcune obbiezioni, che sogliono farsi contro le dette Contemplazioni intellettuali pure. In tal congiuntura si spiegano i modi, con cui si formano.

173. Alcuni Mistici, aderenti forse più del dovere alle dottrine filosofiche oppongono a queste contemplazioni pure dell'intelletto l'autorità dell'Angelico, il quale spesso dice, che il nostro intelletto non può speculare, nè intendere *sine conversione ad phantasmata*, senza rivolgersi a' fantasmi, e rimirare in essi quasi in uno specchio gli oggetti delle sue intelligenze. E in specie parlando della contemplazione, che è la materia dei presenti capitoli, afferma lo stesso. (*S. Thom. 2. 2. quæst. 180. art. 5. ad 2.*) *Contemplatio humana secundum statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatibus.* Anzi in prova di questo più volte apporta il il celebre detto dell'Areopagita, che il raggio della contemplazione non può folgoreggiare nel nostro intelletto, senonchè trasparendo tra i velami de' nostri fantasmi. Appoggiato a questa illustre dottrina arriva a dire, che neppure le stesse visioni intellettuali de' Profeti furono senza qualche velo d'immaginazione.

174. Ma a torto questi si fanno scudo dell'autorità di S. Tommaso, per difendere la loro opinione: perchè, come dice il dottissimo Alvarez de Paz (*tom. 3. lib. 5. par. 3. cap. 1.*) mai l'Angelico ha negato queste intellettuali contemplazioni, che senza commercio, almeno senza concorso di fantasia dall'intelletto si producono. Anzichè in più luoghi manifestamente le ammette; e se qualche volta con linguaggio scolastico dice, che non si può intendere, e contemplare senza la cooperazione dell'immaginativa, parla di quelle intelligenze che dal nostro intelletto si formano nella linea soprannaturale in modo a lui connaturale; e non di quelle che lo superano non solo in quanto alla sostanza, ma in quanto al modo. *Hoc autem* (dice il P. Alvarez) *Thomas Aquinas non negat, immo aperte concedit, dicens posse hominem in hac vita ad videndum clare divinam essentiam efferri: & dum ait hanc elevationem interdum fieri per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprium Angelorum. Cum vero sæpissime dicit more scholastico, impossibile esse, quod intellectus intelligat sine conversione ad phantasmata, vel sine cooperatione imaginationis, manifeste loquitur de modo connaturali cognoscendi, quem anima etiam gratia sublevata habet existens in corpore.*

175. E' vero, che parlando il Santo della contemplazione, asseverantemente afferma, che non può ella sussistere senza fantasmi. Ma si osservi bene nel testo, di qual contemplazione egli ragioni. Non dice già, *contemplatio secundum statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatibus*: eppure se avesse voluto parlare di qualunque contemplazione di questa vita, tanto bastava: dice *contemplatio humana*, per significare, che egli parla della contemplazione formata al modo umano, di cui è proprio, come già dissi nel precedente capitolo, dipendere dalle immaginazioni. Noi però qui parliamo di quelle contemplazioni più nobili, che in quanto al modo hanno più dell'angelico, che dell'umano.

176. Ciocchè poi voglia intendere il Santo Dottore, quando asserisce, che il raggio della divina contemplazione non riluce che sotto il proprio sipario de' nostri fantasmi, distendendo questa dottrina

na fino alle visioni intellettuali de' Profeti; lascierò che lo dica Dionisio Cartusiano (*in com. Myst. Theol. art. 2.*) Interprete più dotto, e in queste materie più esperto non sarebbe facile a rinvenirlo. *Verum quoniam quandoque pro se allegat B. Dionysii verba, potissimum illud: Non est possibile aliter nobis lucere radium divinum, nisi circumtectum variis tegumentis sensibilium formarum: quod supra expositum est, atque solutum, quia intelligendum est quantum ad primam intellectus informationem &c.* Dice, che i raggi velati da' fantasmi, di cui parla l'Angelico, aderendo al detto dell' Areopagita, devono intendersi in quanto alla prima informazione dell'intelletto, cioè in quanto alle prime specie, che servono all'intelletto di sostrato alla contemplazione, perchè queste sono certamente involte nelle immaginazioni. Ma che? Trascorse ch' abbia l'intelletto quelle immagini materiali col favore di qualche specie infusa, o di qualche lume eminente, esce libero da quei veli, e da sè solo con l' intelligenza si fissa in Dio in pura contemplazione, e visione intellettuale.

177. Ma tutto questo è poco: perchè non solamente l' Angelico (*de Verit. q. 13. art. 2. ad 9.*) non si oppone a queste contemplazioni pure fatte al modo angelico senza concorso di fantasia, ma positivamente le ammette in più luoghi. Parlando egli dell'estasi di Adamo, dice che l'intelletto in due modi può essere sollevato all'intelligenza di Dio, o per ispecie intelligibili, trasmessegli da Dio, cioè per ispecie intelligibili infuse soprannaturali, il che è un modo di conoscere proprio degli Angeli; e in questo modo fu la mente di Adamo innalzata in quel sonno estatico a conoscere Iddio, e fu fatta partecipe del consorzio degli Angeli, penetrando nel Santuario di Dio: oppure può esser l'intelletto sollevato alla cognizione di Dio per mezzo della visione beata, con cui vede Iddio per essenza. *Uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie Angelorum; & sic fuit extasis Adæ, ut dicitur Genesis 2. in Glossa (ordin. super illud, Adæ non inveniebatur) quæ extasis intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adæ particeps angelicæ curiæ, & intrans in Sanctuarium Dei novissime intelligeret. Alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam, & ad hoc fuit raptus Paulus.* Dunque ammette il Santo Dottore un modo di conoscere Iddio per ispecie intelligibili, non naturali, ma infuse, che certamente non hanno alcuna dipendenza dalla fantasia.

178. Altrove il Santo spiegando il modo con cui si formano le visioni profetiche (che certamente sono vere contemplazioni) dice che alcune si fanno per ispecie corporali, le quali rappresentano agli occhi l'oggetto: altre per ispecie immaginarie da Dio combinate nella fantasia, acciocchè lo rappresentino alla mente; ed altre per ispecie intelligibili, che imprime Iddio nell' intelletto. (*S. Thom. 2. 2. quæst. 173. art. 2.*) *Sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti; sicut patet de his, qui accipiunt scientiam, vel sapientiam infusam.* Or è certo, che a questa terza specie di visioni, e contemplazioni, che si fanno per impressioni di specie intelligibili, non vi concorre l'immaginativa: altrimenti non si distinguerebbe dalla seconda specie. E più chiaramente nella questione seguente palesa il Santo Dottore la sua mente. Dice ivi, che è più degna la manifestazione, che si fa delle divine verità per mezzo della nuda, e semplice contemplazione, che quella che si fa per mezzo di specie corporali immaginarie: perchè quella più si assomiglia alla visione della celeste patria. E però le Profezie, in cui si veggono le verità soprannaturali con guardo intellettuale, sono più illustri di quelle, in cui si mirano involte in specie materiali con visione immaginaria. Ma se il Santo mette le contemplazioni intellettuali, a cui non concorre la fantasia, a paragone di quelle a cui la fantasia concorre, e a quelle le preferisce, suppone manifestamente che si diano. (*S. Thom. 2. 2. quæst. 174. art. 7.*) *Manifestum est autem, quod manifestatio divinæ veritatis, quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa, quæ fit sub similitudine corporalium rerum: magis enim appropinquat ad visionem patriæ, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est, quod prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem veritatem, est dignior quam illa, in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium*

rerum

rerum secundum imaginariam visionem.

179. Si oppongono ancora alcuni a queste contemplazioni intellettuali pure con la ragione; e questa altro non è che la counessione, che passa tra la fantasia, e l'intelletto umano unito al corpo, per cui non opera mai uno naturalmente senza l'altra: onde par loro, che l'operare diversamente di queste due potenze, sia una specie di miracolo da non ammetterli. Ma a questo abbiamo già sufficientemente risposto ne' numeri precedenti con la dottrina dell' Angelico. Poichè tutta la connessione, che passa tra la fantasia, e l' intellettto, è solo circa quelle cognizioni, che dall' intelletto si producono con le specie naturalmente acquisite: perchè, siccome queste riconoscono la loro origine dalla fantasia, così dalla fantasia dipendono in operare i loro atti (sebbene possa darsi anche in questo qualche limitazione secondo le diverse opinioni.) Ma se poi noi ammettiamo con S. Tommaso (come certamente conviene ammettere) che Iddio infonda qualche volta nell' intelletto di certe anime perfette una nuova specie intelligibile soprannaturale, questa non ha alcuna connessione nè coi fantasmi, nè con la fantasia: perchè siccome non è nata da essi, ma creata da Dio, così da essi non dipende; onde può l' intelletto da sè solo con questa specie infusa contemplare le divine cose.

180. Ma perchè sonovi Teologi Mistici di molta autorità, i quali vogliono che possa aversi la contemplazione pura intellettuale anche per mezzo delle specie acquistate, non voglio restringermi alle sole specie infuse, ma riferire le loro opinioni. La connessione che passa tra l'opere della fantasia, e dell'intelletto, dice il Suarez che non è così intrinseca, nè sì dovuta a queste potenze, che non possa rompersi da Dio. In altro questa non consiste, che in una simpatia, e quasi in una naturale amicizia tra ambedue; sicchè incominciando ad intendere l'intelletto, si tragga dietro la fantasia ad immaginare; onde mai non accada che operi uno senza l'altra. Ma tutto questo quanto è facile ad impedirsi da Dio? *Fatemur omnes Theologi, non implicare contradictionem elevari mentem hominis in hac vita ad hoc genus contemplationis, in quo intelligibile contempletur sine ullius sensus cooperatione. Ratio a priori est, quia hæc necessitas cooperationis phantasiæ, dum intellectus noster operatur, non est tam essentialis, vel intrinseca, ut repugnet impediri divina virtute, & confortari intellectum hominis ad operandum sine ullius sensus interni, vel externi cooperatione. Ergo &c. Antecedens patet: quia illa cooperatio phantasiæ est realiter distincta ab operatione intellectus, & non est causa per se illius; sed ad summum solet esse occasio, vel excitatio quædam ex parte objecti, & sæpe est potius quasi effectus: nam postquam intellectus jam est informatus specie abstracta a phantasmatibus, & illa utitur, secum rapit imaginationem ad cooperandum: neque alius modus dependentiæ ibi excogitari potest: in illis autem nulla apparet intrinseca dependentia, sed sympatia quædam potentiarum, quam Deus potest facile impedire.* (*Suarez tom. 2. de Relig. lib. 2. de Orat. cap. 14. sess. 4.*

181. Il P. Alvarez de Paz (*tom. 3. lib. 5. p. 3. c. 1.*) spiega il modo, con cui può Iddio rompere questa simpatia, che passa tra la fantasia, e l' intelletto: onde possa questo senza alcun prodigio operare da sè, e traboccando nella fantasia, la può sopire. Allora l' intelletto ha quanto gli basta, per contemplare solo da sè, perchè ha la specie intelligibile, quantunque non sia infusa, ma acquistata; ed ha l'eccitamento di detta specie per mezzo di un' alta luce: nè altro si richiede per l' atto della contemplazione. Dall'altra parte la fantasia non può operare ad un tal atto, perchè essendo sopita, non può cooperare: onde per necessità deve seguire un atto di contemplazione intellettuale pura. *Intellectus noster in cognoscendo non pendet a phantasia, vel imaginatione, nisi tamquam ab excitante, vel tamquam a potentia, per quamdam sympathiam simul operante: Deus autem immissione lucis potest multo efficacius intellectum excitare, & in eam veritatem, quam contemplatur, inducere, & imaginationem sopire.* Questo è molto verisimile che accada in certe estasi assai lunghe, e continuate per più ore, che talvolta accadono in certe anime sante. Poichè la lunghezza di tali estasi non può essere cagionata da visione immaginaria, essendo queste brevissime, come vedremo a suo luogo. Nè pare che possano aver origine da contemplazioni formate per mezzo di specie infuse, poichè queste, operando in un' estasi l' intelletto da sè solo, lasciano, quanto è da sè,

la fantasia, e i sensi esterni liberi ai loro atti, come accadeva in Gesù Cristo, e in Maria Vergine, allorchè per mezzo della scienza infusa contemplavano senz' alcuna alienazione da' sensi. Sicchè pare che convenga ricorrere ad una luce alta, che sopisca la fantasia, e conseguentemente impedisca l'uso de' sensi interiori, ed esteriori; e in questo modo tenga lungamente lo spirito alienato con Dio.

182. Il P. Suarez (*loc. cit. num. 5.*) però è di parere, che Iddio senza infusione di nuova specie, e senza questo sopimento di fantasia possa elevare l'intelletto a contemplare puramente, senz' alcuna cooperazione de' sensi interni, ed esterni, confortandolo precisamente con una luce eminente. Lo accenna nelle sopraccitate parole: *Non est tam essentialis, vel intrinseca, ut repugnet impediri divina virtute, & confortari intellectum hominis ad operandum sine ullius sensus interni, vel externi cooperatione*. E più chiaramente nel numero seguente: *Tertio etiam modo potest hoc contingere sine infusione scientiæ, per se infusæ, per solam elevationem intellectus ad utendum speciebus a sensibus acceptis, sine actuali cooperatione phantasiæ: nam hoc etiam non repugnare probat ratio superfacta; licet de usu, & de tali divina operatione non constet*. Dice, che può accadere la contemplazione dell'intelletto pura, anche senza infusione di scienza: perchè può Iddio coi suoi celesti lumi sublimare l'intelletto a servirsi delle specie naturali, acquistate da' sensi, per contemplare senza cooperazione della fantasia. Aggiunge poi, che non si sa se Iddio operi mai in tal guisa nell' intelletto umano. Ma Dionisio Cartusiano (*Theol. Myst. art. 5.*) uomo nell'una, e l'altra Teologia dottissimo, ed espertissimo in queste materie, afferma che ciò di fatto accade in certi intelletti preparati, disposti, splendidi, decorati, e resi simili a Dio: poichè questi sono da celeste lume sublimati ad intendere sopra il modo ordinario, senza rivolgersi ai fantasmi. *Nonne intellectus humanus multipliciter decoratus, deiformiter simplificatus, & radio contemplationis profusus, & splendens, & magis proportionatus, præparatus, & dignificatus est ad suscipiendum immediate, & pure in se influentiam, & irradiationem luminis, & illuminationem mentis angelicæ? Hoc quippe sublimi lumine mens supra modum suum ordinarium intelligendi per conversionem ad phantasmata sublimatur*. Racchiudiamo ora il già detto in poche parole. La contemplazione intellettuale pura si dà, e può formarsi e per ispecie infuse soprannaturali, e per un alto lume, che abilitando l'intelletto a contemplare per mezzo delle specie acquistate, addormenti nel tempo stesso la fantasia, onde non possa concorrere all' atto della contemplazione; ed anche per un lume eminente, il quale benchè sia svegliata la fantasia, elevi l'intelletto ad intendere le cose divine senz'alcun concorso di fantasmi.

CAPO XVII.

Si danno alcune limitazioni alle Contemplazioni intellettuali pure di cui abbiamo ora ragionato.

183. Finora non abbiamo già preteso di dire, che con la contemplazione intellettuale pura non si accompagni mai alcun fantasma: quasichè un tal accompagnamento precisamente da sè togliesse all' atto intellettuale la sua purità, e perfezione. Abbiamo solamente detto, che la fantasia non concorre effettivamente in tali contemplazioni; e però non hanno queste dall' immaginativa dipendenza alcuna. La ragione si è, perchè sebbene in tali contemplazioni spirituali interceda qualche fantasma, ad esso non si volge l'intelletto, nè in esso contempla il proprio oggetto, ma lo contempla in sè stesso, e in sè stesse contempla le verità divine o per ispecie infusa, o per lume molto straordinario, come abbiamo dichiarato. Questo non pregiudica all'intelligenza pura. Certo è, che l'anime beate nel cielo, quando saranno unite ai loro corpi gloriosi, intenderanno puramente le verità, vedranno gli oggetti con visioni intellettuali purissime; ma non per questo la loro fantasia starà oziosa, e quasi morta, poichè ciò non conferirebbe punto alla loro felicità. Opererà, ma opererà in tal modo, che sebbene non operasse, tanto il loro intelletto intenderebbe, e vedrebbe le stesse verità in sè stesse dipendentemente dalle sue specie intelligibili. E questo basta alla perfezione dei loro atti intellettuali.

184. Dunque in due modi può farsi la contemplazione intellettuale pura. Può far-

farsi in modo, che non la preceda alcuna immaginazione, e neppure le venga dietro. Questo accaderebbe, se ad una persona, mentre pensa a cose disparate, Iddio infondesse una specie intelligibile, che l'elevasse all'intelligenza di qualche celeste verità, e poi non le venisse appresso alcun fantasma, che rappresentasse la verità dall'intelletto compresa. Questa sarebbe sicuramente contemplazione pura dell'intelletto senz'alcun mescolamento d'immaginazione: nè la persona in tal caso potrebbe mai esprimere ciò che intese, perchè mancando i fantasmi alla mente, mancano anche le parole alla lingua.

185. Questa sorte di contemplazioni intellettuali esclude S. Tommaso, quando dice che l'intelletto non contempla senza fantasmi, come spiega bene il Cartusiano sopraccitato. Di queste parla il Suarez, quando dice che tali contemplazioni intellettuali possono darsi, ma che non consta se di fatto si diano, perchè in realtà portano seco un operare affatto proprio degli Angioli, e in niun modo proprio degli uomini mortali, che hanno unita l'anima al corpo, e l'intelletto congiunto con la fantasia. E di queste parla manifestamente Martino del Rio (*lib.* 4. *Disquis. Mag. cap.* 1. *q.* 1. *litt. E.*) e però dice che sono rare, nè si concedono, senonchè per un singolare privilegio. *Hoc genus revelationis dupliciter fieri potest. Primo elevando intellectum ad cognoscendum sine operatione phantasiæ: & hic modus est valde extraordinarius, quia non est accommodatus animæ unitæ corpori passibili: & ideo raro, & tantum ex singulari privilegio conceditur. Aliter fit hæc revelatio modo magis humano, & cooperante phantasia ipsi intellectui; non tam quod motus fit ab ipsa, quam quia ipsa movet, & applicat, ut secum operetur.*

186. In altro modo però può formarsi la contemplazione puramente intellettuale. Può farsi in tal guisa, che preceda, o segua all'atto contemplativo qualche immaginazione per una certa connaturalezza, ma non in modo che concorra, e cooperi all'atto intellettuale. E questo è quello, che dice in secondo luogo il citato Martino del Rio. Può ciò accadere precedentemente alla contemplazione, *quantum ad primam intellectus informationem*, come dice il Cartusiano nel testo sopraccitato. Se ne sta uno e. g. meditando per via d'immaginazioni la Passione del Redentore; oppure lo sta mirando appassionato con la fantasia per mezzo di una visione immaginaria. All'improvviso è elevato coll'intelletto ad un'altissima contemplazione della divinità: gli sparisce dalla mente l'umanità santissima, e si trova tutto per lo stupore, ed amore immerso in Dio. Questa può certamente dirsi contemplazione intellettuale pura, benchè non sia senza fantasmi, i quali supponiamo esser di già preceduti. La ragione è chiara, perchè tali fantasmi in niun modo concorrono agli atti di questa contemplazione: poichè, sebbene non fossero essi preceduti, tanto l'intelletto sarebbe salito a quella sublime contemplazione dipendentemente dalla specie intellettuale, o dal lume eminente, che Iddio v'infuse. E però questi sono tutta la cagione adeguata di tali atti contemplativi. Le immaginazioni previe non ne sono cagione, ma sono un mero preambolo, che aggiunge loro una certa connaturalezza propria di chi intende in carne mortale. E questo è il modo, con cui certe anime grandi in mezzo alle loro orazioni ascendono a contemplazioni puramente spirituali.

187. Può ancora accadere, anzi di fatto accade, che alla contemplazione dell'intelletto venga dietro il fantasma. Dopochè questa potenza spirituale elevata da Dio nel modo detto, ha veduto, o compreso qualche oggetto soprannaturale, la fantasia (se non sia alienata) va formando qualche confusa, ed imperfetta immaginazione di ciò, che l'intelletto intende da sè solo in pura contemplazione; e quasi va facendo una rozza copia delle sue intelligenze. Ma siccome la fantasia allora non coopera a quegli atti spirituali, che trova fatti da cagioni più nobili, ma solamente gli ritrae imperfettamente; così non intorbida punto la loro purità. Spiego questo con una parità. Supponiamo, che un eccellente Pittore formasse col suo dotto pennello una vaga immagine, e che un altro Pittore inesperto, standogli a lato, andasse copiando ciò che questo fa di propria invenzione: non potrebbe certo dirsi in tal caso, che questo concorra, o cooperi all'opera di quello; o che il primo non formi da sè solo la pittura, perchè viene accompagnato dal secondo, che la ritrae. Lo stesso si dica dell'intelletto, quando con virtù straordinaria infusa è

reso da Dio abile ad intendere, ed a contemplare da sè, ed è solo seguito dalla fantasia quasi copista delle sue opere. Allora, come dice bene Alvarez de Paz (*Tom.* 3. *lib.* 5. *p.* 3. *c.* 12.) l'immaginazione che siegue, non toglie che la contemplazione intellettuale, che precede, non sia pura. *Hæc adjunctio imaginationis, quæ postea sequitur, non tollit, quod visio intellectualis prius & pura fuerit, & in hæc præcipua classe visionum.*

188. In questo senso, dice l'Angelico (2. 2. *quæst.* 174. *art.* 2. *ad* 4.) le visioni intellettuali dei Profeti, benchè fossero senza visione immaginaria, pure non erano senza fantasmi naturali. Il che deve intendersi, in quanto che precedevano, o seguivano a tali visioni alcune immaginazioni per una certa connaturalezza di operare, ma non già in quanto concorressero queste immaginazioni alla formazione di quelle visioni pure, che da principj soli spirituali traevano tutta la loro origine. *Illustratio divini radii in vita præsenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque; quia connaturale est homini secundum statum præsentis vitæ, ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata, quæ communi modo a sensibus abstrahuntur, nec exigitur aliqua visio divinitus procurata. Et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.*

189. Presupposto tutto ciò, avverta il Lettore, che ragionando noi nel seguente capitolo, anzi in tutta l'opera delle visioni puramente intellettuali, non intendiamo parlare di quelle, che nè prima, nè dopo hanno alcun accompagnamento d'immaginazione, perchè queste rarissime volte si trovano anche nella mente dei più sublimi contemplativi; ma solo di quelle, a cui non cooperano le immaginazioni, benchè vadano loro avanti, e vengano loro dietro per una certa connaturalezza propria dello stato presente di nostra vita.

190. Quando poi accade, che con la visione intellettuale si unisca anche la visione immaginaria, allora se l'immaginaria è principale, l'intellettuale non è più pura: perchè allora l'intelletto contempla l'oggetto in quell'immaginazione chiara, e luminosa, che Iddio sveglia nella fantasia, per mezzo di essa sale all'intelligenza delle verità divine, e in essa tutto si fonda. E però allora la potenza spirituale è ajutata da' fantasmi, e da essi dipende nelle sue chiare inteliigenze.

191. Queste visioni, in cui si mescola l'intellettuale coll'immaginario, sono facili a ridirsi, perchè avendo annessa l'opera della fantasia, si trovano parole atte a dichiararle. E però volendo Iddio manifestare a qualche anima diletta alcuna verità per istruzione, e per profitto altrui, suole a lei comunicarla per mezzo di queste visioni, e rivelazioni miste, affinchè ella abbia modo di palesarla. Ed in fatti volendo Iddio rivelare ai Profeti le cose future, soleva loro palesarle con viste immaginarie, ed insieme intellettuali. Così fece vedere a Giacobbe la misteriosa Scala, che dalla terra arrivava a poggiare nel Cielo: (*Gen.* 28.) a Giuseppe il Sole, la Luna, ed undeci stelle, che correvano ossequiose ai suoi piedi, per adorarlo: (*Gen.* 37.) a Geremia (*Jer.* 1.) la pentola accesa, la verga vigilante, e così agli altri. Nè le visioni immaginarie impedivano punto la rivelazione delle verità; ma solamente quasi in luminosi veli l'involgevano, come dice l'Angelico (1. 2. *q.* 1. *art.* 9. *ad* 2.) poichè le menti dei Profeti, per mezzo di quelle figure sensibili erano innalzate a mirare con vista intellettuale le cose future, e nel tempo stesso erano per mezzo di quelle immagini resi più idonei a pubblicarle alle genti. *Radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles, quibus circumvelatur, sed remanet in sua veritate, ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere; sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium, & per eos, quibus facta est revelatio, alii etiam instruantur.*

192. Su questo S. Bonaventura (7. *process. religios. cap.* 18.) è di parere, che S. Giovanni vedesse con visione intellettuale tutte le verità future, che si espongono nell'Apocalisse, e che poi le pubblicasse sotto varie figure di città d'oro, di troni, di agnello, di vecchioni venerandi ec. per adattarle alla capacità del popolo, oppure per manifestare i misterj ai buoni (che se ne sarebbero approfittati) in tal maniera, che rimanessero ascosi ai cattivi, che gli avrebbero avuti a scherno: *Vel propter capacitatem aliorum, quibus ipsa pura veritas pro sui splendore imperceptibilis fuit: vel magis propter mysteriorum revelationem non passim omnibus propalanda sunt, ut exerceantur digni, ut excludantur indigni a sacro-*

rum mysteriorum intelligentia, sicut reliquarum Scripturarum velaminibus sunt operta.

193. E qui il pio Lettore bramerà sapere, qual sia più perfetta, se la visione intellettuale pura, o la visione intellettuale non pura, che va unita con la visione immaginaria. A questo dico con S. Tommaso (3. *par. quaest.* 30. *art.* 3. *ad* 1.) che se la visione intellettuale presa da sè sola, sia paragonata con la visione immaginaria, presa pure da sè, quella è più perfetta: ma se la visione intellettuale considerata sola, da sè si paragoni con la intellettuale, che va congiunta con la visione immaginaria, e anche con la visione corporale, questa seconda è più perfetta. *Dicendum, quod intellectualis visio est potior, quam visio imaginaria, vel corporalis, si sit sola; sed ipse Augustinus dicit, quod excellentior est prophetia, quae habet simul intellectualem, & imaginariam visionem, quam illa, quae habet alteram tantum.*

194. Ma per bene intendere questa dottrina dell'Angelico, è necessario supporre, che nelle visioni miste, alle volte la visione intellettuale, è la principale, e la visione immaginaria è accessoria, e secondaria, perchè viene dopo per rappresentare al soggetto in modo materiale e sensibile la verità, che già intende in modo spirituale, e insieme per rendergliela in qualche modo esprimibile, e ad altri comunicabile. Altre volte poi la visione immaginaria è la principale, e l'intellettuale è secondaria: perchè prima incominicia a vedere la fantasia, e poi l'intelletto passa ad intendere la verità nascosta nel luminoso fantasma, che quella gli rappresenta. Prendiamo l'esempio da quella visione, ch' ebbe Mosè nel deserto, quando vide il Roveto intatto tra tante fiamme divoratrici. La prima vista fu corporale agli occhi, (si applichi lo stesso alla fantasia, giacchè ad essa ancora talvolta lo stesso accade) ma senza visione intellettuale della verità occulta in quell' oggetto visibile: perchè sul principio non intese il mistero, contenuto in quelle fiamme innocenti, che bruciando lo spinajo, non lo consumavano. Lo disse egli stesso (*Exod.* 3. 3.) *Vadam, & videbo visionem hanc magnam, quare non comburatur rubus.* Ma poi illustrato da celeste luce comprese il tutto, e allora alla vista immaginaria dell'oggetto si aggiunse la vista intellettuale del vero. Ma questa visione intellettuale, come ognun vede, fu secondaria, perchè appoggiata, e fondata nella visione corporale di quell' oggetto. Posto questo, già si rende chiara la mente dell'Angelico Dottore. Quando il Santo dice, che le visioni miste, in cui il vedere intellettuale si congiunge col vedere immaginario, sono migliori delle visioni intellettuali, prese sole sole da sè, intende delle visioni miste, in cui l'intellettuale è la principale; e non delle visioni miste, in cui l'immaginaria è principale, e quasi dissi vi fa la prima figura. La ragione ognun la vede, perchè in quelle vi è tutta la perfezione della visione intellettuale pura, come abbiamo dichiarato di sopra, e insieme vi è la perfezione della visione immaginaria, che le va congiunta. In oltre la verità in quelle è più esplicabile, e ad altri meglio partecipabile, che se tal verità fosse veduta con sguardo intellettuale senza l'accompagnamento di alcuna vista materiale; il che le aggiunge nuova perfezione. Si avverta, che in questo senso deve intendersi il testo di S. Tommaso citato nel precedente capo, in cui dice, che la contemplazione nuda per mezzo dello sguardo intellettuale puro, è migliore di quella che si fa per similitudini, e immaginazioni corporali. S'intenda, se in tal contemplazione l'immaginazione abbia il primo luogo, e vi faccia la principale comparsa, conforme la spiegazione che ora abbiamo data.

CAPO XVIII.

Si dice quali siano in particolare quei gradi di Contemplazione, in cui contempla l' intelletto con guardo puro intellettuale le verità divine.

195. LA contemplazione intellettuale pura di legge ordinaria non è propria dei principianti, e dei proficienti, ma solo di persone purgate, e raffinate, che sono giunte già all'eroico della virtù. A queste si conviene rassomigliarsi agli Angioli nel modo di contemplare, giacchè si sono rese loro simili nel modo di vivere. Avendo dunque mostrato nei precedenti capitoli qual sia la contemplazione puramente intellettuale, ed anche assegnate le limitazioni, con cui deve intendersi questo modo di contemplare in puro spirito, senza commercio di fantasia; discendo ora ad asse-

gnare quali siano i gradi di orazione straordinaria, in cui interviene questa contemplazione intellettuale, affinchè sappia il Direttore ravvisarla, se mai capiti a' suoi piedi qualche anima adorna di sì eccelsi doni.

196. In primo luogo io non dubito, che l'unione mistica di amore sia una contemplazione intellettuale pura: perchè in essa non ha alcun luogo la fantasia, senon in quanto qualche immaginazione la precede quasi preliminare, o le viene dopo quasi rozza copia di sì illustre operazione. Cosa sia l'unione mistica, lo vedremo nel seguente Trattato. Per ora basta sapere, che è un'opera di puro spirito, per cui lo spirito umano si unisce con lo spirito di Dio, e in lui si trasforma: il che non può farsi senonchè con atti spirituali purissimi. Si rammenti il Lettore delle autorità addotte nel capo IV. e ne rimarrà persuaso. Ivi parlando Ugone di S. Vittore (*de Ani. lib. 2. c. 20.*) dell'unione mistica di amore, dice: *In hac igitur divisione anima, & quod animale est, in imo remanet; spiritus autem, & quod spirituale est, ad summa evolat, ab infimis dividitur, ut ad summa sublevetur, ab anima scinditur, ut Domino uniatur.* Or questo dividersi lo spirito dall'anima, il separar le operazioni animali delle spirituali, il rimanere quelle al basso abbattute, e il volare queste all'alto, per unire lo spirito a Dio, è egli altro, che unirsi l'intelletto umano a Dio con pure intelligenze senza alcuna cooperazione di fantasia? Certamente non se ne può dubitare: e quando ancora potesse in ciò cadere qualche dubbio, lo toglie lo stesso Autore, concludendo, che *nihil sensualitas, nihil illic agit imaginatio*: che in quest' opera illustre nè la sensualità, nè l'immaginazione vi ha parte alcuna.

197. E quella morte angelica, che tanto bramava il Mellifluo (*in Cant. serm. 52.*) *Moriatur anima mea morte (si dici potest) Angelorum*: non è certamente morte fisica, perchè gli Angeli, essendo puri spiriti, non sono capaci di una tal morte. Dunque è morte di spirito in senso morale, in quanto che l'anima, separandosi da tutte le operazioni materiali, e corporee, si perde in Dio per mezzo di atti angelici, cioè fatti a modo degli Angeli in puro spirito; il che è lo stesso che unirsi misticamente a Dio. E che S. Bernardo per questa morte spirituale intenda l'unione mistica, è manifesto. Perchè i Teologi convengono, che una tal unione sia l'atto di contemplazione il più perfetto, che si conceda nella presente vita. E il Santo afferma, che un tal eccesso di mente, chiamato da lui col titolo specioso di morte angelica, debba o solamente, o principalmente dirsi contemplazione: *Talis, ut opinor, excessus aut tantum, aut maxime contemplatio dicitur.* Dunque vuole il Santo, che la mistica unione si formi per atti angelici puramente spirituali.

198. Ma più chiaramente esprime il suo sentimento il Principe dei Teologi Mistici (*Theol. Myst. cap. 1.*) laddove esortando il suo Timoteo a congiungersi con Dio con mistica unione: Per unirti a Dio, gli dice, lascia tutte le operazioni de' sensi (tra quali non vi è dubbio che hanno il primo luogo le immaginazioni, ed i fantasmi) ed abbandona ancora tutte le operazioni intellettuali (quelle però che procedono per via di affermazioni, non già quelle che vanno per via di negazioni: giacchè non è possibile senza qualche cognizione unirsi a Dio:) *Sensus relinque, & intellectuales operationes, & sensibilia, & intelligibilia omnia, & quae non sunt, & quae sunt omnia, ut illi jungaris, qui super omnem substantiam, & omnem scientiam est.* E allora, seguita a dire, entrerai in quel raggio di divina caligine, in cui si forma una sì bella unione: *Ad supersubstantialem divinae caliginis radium, sublatis omnibus, & absolutus ab omnibus evolabis.* E soggiunge, che entrata l'anima in quella luminosa caligine, che è la fornace di amore, in cui ella si liquefà, e si trasforma in Dio, gli apparisce Iddio *incircumvelate*, senza il velo di alcuna immaginazione. Dunque se (secondo l'Areopagita) il modo di giungere all'unione mistica è l'abbandonare tutti i sensi interni, non solo non potrà ombra d'immaginazione cooperare ad atto sì nobile, ma il solo ravvisarvela, almeno come cagione efficiente, basterà per decidere che ella non è mistica unione.

199. All'autorità dei Padri aggiungo l'esperienza autorevole della gran maestra di spirito S. Teresa (*in vit. cap. 18.*) giacchè in materie mistiche può fare anch' ella degna comparsa tra Dottori sì illustri. Parlando la Santa dell'unione mistica, ben-

benchè in infimo grado, che ella chiama unione semplice, dice chiaramente che qui non vi ha alcuno accesso la fantasia. *Ma questo stare del tutto perdute* (le potenze in tempo di unione, di cui qui parla) *e senza immaginar cosa alcuna* (*che a mio parere anche l'immaginativa si perde affatto*) *dico, ch' è per breve tempo*. Questo stesso torna a spiegarlo in altri modi. *Qui mancano le potenze, e si sospendono di maniera, che in niun modo si conosce che operano. Se stava pensando in un passo, così si perde la memoria, come se non vi avesse mai pensato; se legge, non vi è ricordanza, nè riflessione attorno quello che leggeva; lo stesso dico, se vocalmente ora. Sicchè a quest' importuna farfalletta della memoria si abbruciano qui le ali, e non può più moversi, nè inquietare*. Il mancare di tutte le potenze non può intendersi, senonchè delle potenze materiali: poichè è certo (come dice altrove l'istessa Santa) che le potenze razionali non sono mai più deste, nè mai operano più altamente, che in tali unioni: è però opportunamente soggiunge, che si perde la memoria di tutte le cose e passate, e presenti, perchè rimanendo sopita la fantasia, devono per necessità rimanere tutte le specie addormentate; e questa potenza inquieta restarsene immobile senza recare alcun disturbo alle potenze razionali; come appunto un' inquieta farfalletta, arse le ali alla fiamma di una candela, non può più esser di noja ai circostanti coi suoi voli importuni.

200. A tutto ciò però non si oppone, che possa a questa contemplazione di unione, benchè puramente intellettuale, precedere l'opera della fantasia, non come cagione efficiente, ma come preambolo, che le dia una certa connaturalezza propria di chi contempla Iddio in via, e non lo vede ancora svelatamente in patria, secondo la dottrina già data nel precedente capitolo. Porto per esempio una certa unione di puro spirito, che si fa in ratto, riferita dalla detta Santa nel suo Castello interiore (*Mans.* 6. *cap.* 4.) *Evvi una maniera di ratto, che essendo l' anima tocca* (*benchè non si trovi in atto di orazione*) *da una parola che si ricordi, o oda di Dio, pare che sua Maestà fino dall' intimo di lei faccia crescere la favilla, che dicemmo di sopra ... onde abbruciandosi ella tutta, resti poi a guisa di fenice rinnovata col perdono delle sue colpe; e così pura, e limpida l' unisce seco, senza che altri, che loro due l' intenda*. Qui parla la Santa di una unione spirituale sì pura, che l' intende solo l' anima, e Iddio, e rimane occulta a tutti i sensi. Eppure si avverta, che le precede una rimembranza di un Dio, fatta per via di parole, e di fantasmi. Venne poi in appresso un accendimento di amore, in cui l' anima rimase tutta consunta; ed essendo ciò seguito con gran sensibilità d' affetto, non potè accadere senza l' opera della fantasia. Finalmente restò l' anima unita a Dio per mezzo di una operazione spiritualissima, ignota ai sensi, e nota solo a lei, e a Dio. Ed ecco come può l' anima con molta naturalezza salire all' atto di contemplazione intellettuale pura, senza escludere l' operazione dei sensi.

201. Agli altri gradi poi di contemplazione, che si fanno in fede per mezzo dei doni dello Spirito Santo, inferiori all' unione mistica, come il raccoglimento interiore infuso, la quiete, l' ebrietà di amore, e molto più la contemplazione acquisita, sempre concorre la fantasia, e vi coopera effettivamente con le sue immaginazioni: perchè non essendo queste contemplazioni sì spirituali, sì intime, come l' unione, non vi è fondamento di escludere da esse la cooperazione di questa potenza corporea. Eccettuo però quel grado di contemplazione, che chiamasi sonno spirituale, perchè è una intelligenza di Dio sì pura, e sì nascosta ai sensi, che non pare possa avere alcuna comunicazione colle potenze sensitive. Ma di questo parleremo più diffusamente nel seguente Trattato. Per ora basti sapere, che sebbene la fantasia concorra a molti atti di contemplazione, non però devono attribuirsi a lei: perchè la contemplazione consiste nella semplice intelligenza delle cose divine, la quale appartiene propriamente all' intelletto, benchè vi possa l' immaginativa al suo modo cooperare.

202. Passiamo ora a vedere, se nelle visioni intervengano mai contemplazioni intellettuali pure; il che è lo stesso che dire, se si diano visioni intellettuali pure. E per procedere con fondamento, e con chiarezza, distinguiamo due specie di visioni: una che ha per oggetto le cose spirituali, e. g. Iddio, i suoi attributi, i suoi secreti, le Persone divine, il mistero della Santissima Trinità, gli Angioli, l' anime separate da' corpi, oppure verità nude,

de, ed altre cose di puro spirito: l'altra che ha per oggetto le cose corporee; e. g. l'Umanità santissima di Gesù Cristo, Maria Vergine, i corpi beati, e le verità espresse in figure simboliche. Ciò presupposto, dico col P. Alvarez de Paz, (*Tom.* 3. *lib.* 5. *par.* 3. *c.* 12.) e comunemente con gli altri Teologi Mistici, che si danno visioni intellettuali pure per via di chiare intelligenze senza alcun fantasma, o figuramento nell'oggetto. *Visionum*, dice il citato autore, *sive revelationum præcipua est intellectualis, quæ omnino spiritualis est, & non in sensu exteriori, non in phantasia, seu imaginatione, sed in solo intellectu perficitur. Est autem visio intellectualis manifestissima quædam rerum divinarum, aut cælestium ostensio, quæ soli intellectui inspicienda objicitur.*

203. Si danno tali visioni circa gli oggetti spirituali, specialmente circa l'esser di Dio, e delle sue perfezioni. Lo dice chiaramente S. Agostino nel testo sopraccitato (*de Gen. ad litt. lib.* 12. *cap.* 6.) Ivi egli parla dell'estasi, in cui tutti i sensi esteriori si smarriscono. Più non si veggono gli oggetti, più non si ascoltano le voci, ma l'anima sta tutta intenta con lo sguardo interiore a mirare gli oggetti con similitudini, e forme corporali, per visione immaginaria, che egli chiama spirituali, oppure le cose spirituali, ed incorporee, senza immaginazione, e figuramento dei corpi, per visione intellettuale. *Quando autem penitus avertitur, atque abripitur animæ intentio a sensibus corporis, tunc extasis magis dici solet; tunc omnino quæ sunt præsentia corpora & patentibus oculis non videntur, nec ullæ voces audiuntur: totus animæ intuitus aut in corporis imaginibus est per spiritualem, aut in rebus incorporeis, nulla corporis imaginatione figuratis, per intellectualem visionem.*

204. Discende il Santo Dottore (*Confess. lib.* 9. *c.* 10.) a parlare della visione intellettuale pura di Dio in un discorso, che fece con la sua madre sulle bocche del Tevere, mentre erano per far vela verso l'Africa, rimanendo ambedue sommersi in un mare di celestiali delizie. La dichiara così. *Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiæ terræ, & aquarum, & aeris, sileant poli, & ipsa sibi anima sileat, & transeat se non se cogitando; sileant somnia, & imaginariæ revelationes, omnis lingua, & omne signum, & quidquid transeundo fit. Si cui sileat omnino, quoniam si quis audiat, dicunt hæc omnia, non ipsa nos fecimus, sed fecit nos, qui manet in æternum. His dictis, si jam taceant quoniam erexerunt aurem in eum, qui fecit ea, & loquatur ipse solus non per ea, sed per seipsum, ut audiamus verbum ejus, non per linguam carnis, non per vocem Angeli, neque per sonitum nubis, neque per ænigma similitudinis, sed ipsum quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos, & rapida cogitatione attingimus æternam sapientiam super omnia manentem. Si continuetur hoc, & subtrahantur aliæ visiones longe imparis generis, & hæc una rapiat, & absorbeat, recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiæ, cui suspiravimus, nonne hoc est Intra in gaudium Domini tui?* Qui parla il Santo manifestamente della visione intellettuale di Dio, che immerge l'anima nel gaudio del suo Signore, nel modo che può ciò farsi in questo misero esilio. E per giungere a questo, vuole che abbiano a cessare tutte le fantasie, le immaginazioni, le similitudini, gli enigmi, e le visioni più basse, e che Iddio solo abbia a parlare, cioè ad operare nell'anima senza alcuna di queste immagini.

205. Vero è, che a queste visioni intellettuali di oggetti spirituali si aggiungono di ordinario, come dice S. Bernardo (*in Cant. Serm.* 41.) e noi già accennammo nel precedente capitolo, alcune rappresentazioni immaginarie, accomodate a rappresentare gli oggetti già dall'intelletto compresi, le quali temperano la vivacità della luce intellettuale purissima, rendono le verità più adattate alla capacità d'un'anima unita al corpo, e più facili a comunicarsi a chi ella vorrà. *Cum autem divinitus aliquid raptim*, dice il Santo, *& veluti in velocitate corusci luminis interluxerit menti spiritu excedenti, sive ad temperamentum nimii splendoris, sive ad doctrinæ usum; continuo (nescio unde) adsunt imaginariæ quædam rerum inferiorum similitudines, infusis divinitus sensibus accommodatæ, quibus quodammodo adumbratus purissimus ille, ac splendidissimus veritatis radius & ipsi animæ tolerabilior fiat, & quibus communicare illum voluerit, captabilior.* Poi segue a dire, che queste immaginarie espressioni si formano in noi per mano degli Angeli, in modo però, che l'atto, con cui rimira l'intelletto pura-

mente

mente senza alcun ajuto di fantasia, debba attribuirsi a Dio solo, che vi concorre solo da sè: e la bella immagine con cui si esprime ciò, che ha veduto l' intelletto, si ascriva al ministero degli Angeli. E tutto questo lo spiega applicando le parole dell' Appostolo: *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Prosegue dunque così. *Existimo tamen, ipsas formari in nobis sanctorum suggestionibus Angelorum; sicut e contrario contrarias, & malas ingeri immissiones per Angelos malos non dubium est; & fortassis hinc illud est speculum, atque ænigma (ut dixi) per quod videbat Apostolus ex istiusmodi puris pulchrisque imaginibus, Angelorum quasi manibus fabricatum, quatenus, & Dei esse, quod purum, & absque omni phantasia corporearum imaginum cernitur, sentiamus, & elegantem quamlibet similitudinem, qua id digne vestitum apparuerit, mysterio deputetur angelico*. Il che altro non è alla fine, che aggiungere alla vista dell' intelletto alcune immaginazioni, atte ad esprimere il concetto intellettuale; quella formata da Dio solo, queste combinate dagli Angeli, senza che queste intorbidino la purità di quella, ma solo le diano una conveniente espressione. Il che è appunto quello, che noi abbiamo già dichiarato.

206. Si danno ancora visioni intellettuali pure circa gli oggetti corporei, come di Gesù Cristo, di Maria Vergine, dei Santi, senza che vi cooperi la fantasia. Così il sopraccitato Alvarez de Paz. (*loc. cit.*) *Hac ergo visione intellectuali videtur Christus Dominus ab anima contemplante; & Beata Virgo Maria, & alii ex Sanctis, & Angelus Custos, vel alius; & hoc sine ulla imagine corporali. Videntur etiam multæ veritates ad fidem, vel ad mores pertinentes, quibus homo de cognoscendis, & agendis instruitur. Prius vero quam explicemus modum hujus visionis, lector scire debet hoc esse certissimum, licet ipse numquam expertus fuerit similem visionem sine imagine, circa quam phantasia operetur*. Poi arreca una parità molto atta a dichiarare come questo accada. E' certo, dice egli, che un Angelo, un' anima separata dal corpo può vedere collo sguardo semplice del suo intelletto un uomo, e distinguere in lui le membra, il colore, la statura, le fattezze, ed ogni sua qualità esteriore; e tutto questo senza alcun atto di fantasia, perchè nell' Angelo, e nell' anima separata questa potenza materiale non vi è. Fingiamo ora il caso, che quest' anima fosse riunita al suo corpo, e che si abbattesse a vedere lo stesso uomo; certo è, che lo ravviserebbe per quello che veduto aveva stando fuori del corpo. Indi conclude, che in quel modo, che l' anime separate veggono i corpi senza alcun previo fantasma, li veggono ancora talvolta gli uomini spirituali per divina virtù: *Ad hunc ergo modum datur animæ alicujus viri spiritualis visio intellectualis Christi, & Sanctorum, qua absque prævia imaginatione Dominum, & cives cælestes videat, ut ardentius, & spiritualius sanctis affectibus incalescat*. In questo comunemente convengono i Dottori Mistici, con le limitazioni però che abbiamo dato; dovendo sempre rammentarci, che sebbene l' uomo spirituale arriva alle volte ad intendere al modo degli Angeli, non è però Angelo, privo di materia, e di corpo.

207. Finalmente nelle locuzioni, che Iddio fa all' anima, possono intervenire contemplazioni intellettuali pure. Il modo, con cui questo accade, lo vedremo a suo luogo. Per ora basti sapere, che locuzioni di questa specie si danno nelle menti elevate, e che tali erano le locuzioni, con cui parlava Iddio a David: *Mihi locutus est fortis Israel .... Sicut lux auroræ, oriente Sole, mane absque nubibus rutilat*. Arrecai sopra l' autorità del Lirano, che spiegando queste parole, dice che le profezie di David erano puramente intellettuali, perchè per esse intendeva le verità, che Iddio gli rivelava, senza nubi d' immaginazioni, e di fantasmi. Ora aggiungo l' autorità dell' Abulense (*lib. 2. Reg. c. 23. quæst. 3.*) che dice lo stesso. *David autem cognoscebat Deum spiritu prophetico, sicut vidit Solem non obumbratum, quia illa est perfecta cognitio. Et sic est sensus, quod sicut lux auroræ, oriente Sole, mane absque nubibus rutilat; sic erat modus prophetiæ David, scilicet quia cognoscebat veritatem supernaturalem fulgentem in intellectu absque alio phantasmate*.

CAPO XIX.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra i precedenti capitoli.

208. AVvertimento I. Credo, che il Direttore avrà già compreso, quanto sia grande la stoltezza di quelli, che insegnano, anzi inculcano all' anime di-

divote di spogliarsi nelle loro orazioni di tutti i discorsi, e di tutte le immaginazioni, a fine di entrare nelle quiete della divina contemplazione. Abbiamo veduto, che per fare un atto di contemplazione senza l'uso di fantasmi si richiede una grazia straordinaria, e quasi prodigiosa, che innalzi l'intelletto umano sopra il modo suo di operare naturale. Eppure i Quietisti vogliono, che ognuno possa poggiare sì alto con le sue proprie industrie. Abbiamo veduto, che questa contemplazione pura, esente, o indipendente da' fantasmi, ad altri non si concede che ad anime purificate, perfette, e adorne di eroiche virtù. Eppure questi vogliono, che vi possa agognare qualunque persona, che si dia all'esercizio dell' orazione. Dico di più: neppure le contemplazioni straordinarie, ed infuse, se non siano in grado eminente, vanno libere dal concorso dell'immaginativa: e però secondo le dottrine date, anche nel raccoglimento interiore dello spirito, anche nella quiete, anche nell' ebrietà d'amore, e in altre simili contemplazioni, benchè alte, e sublimi, deve con l' intelletto operare questa potenza corporea. Eppure questi pretendono, che ogni donnicciuola, e ogni uomo rozzo ponendosi ginocchioni avanti a Dio, debba orare senza fantasmi, e senza immagini. E non è questa una vera stoltezza? Ma chi vuole intendere quanto ella sia grande, basta che rifletta, che proponendo questi falsi contemplativi alla gente un tal modo di operare, insegnano un impossibile. Mi spiego con una parità. Ognun sa, che nell'estasi perfetta si perdono tutti li sensi esteriori: l' occhio più non vede, l' orecchio più non ode, il tatto più non sente: e ciò che è più mirabile, benchè siano i detti sensi in molte guise tormentati, ed afflitti, non tornano alle loro operazioni, nè punto si risentono. Or supponiamo, che vi sia una persona, che proccuri con industria di entrare in estasi; e però fissandosi con la mente in Dio, si sforzi di perdere la vista, l' odorato, l' udito, il sentimento di tutte le cose, e di ridursi a termine, che fremendo il cielo coi tuoni, egli non oda; che stando con occhi aperti, punto non veda: che percosso, ferito, scottato, punto non senta: che diremo noi di tal persona? Diremo senza fallo, che ha perduto il senno, che merita d'esser posta fra lacci, e tra catene come stolta. E perchè? perchè pretende di ottenere con le sue industrie naturali un effetto, che non dipende da lei, ma solo da una grazia affatto straordinaria: e questo è appunto il caso nostro. Non meno gli atti del nostro intelletto (finchè questo è unito al corpo) sono connessi con gli atti della fantasia, di quello che le operazioni dei sensi nostri interiori siano connesse con le operazioni dei sensi esteriori. Or siccome chi proccura di staccare i sensi interni dagli esterni, per farsi affettatamente estatico, è un pazzo, perchè tenta una cosa, che unicamente dipende da una grazia di Dio particolarissima: così chi proccura nell' orazione di distaccare affatto l' intelletto dalla fantasia, per mettersi in contemplazione pura, è un mentecatto, uno stolto; perchè tenta una cosa, che dipende da una grazia straordinarissima, che si concede a pochissimi, nè a questi istessi si dona a tutto pasto.

209. Aggiungo, che oltre l'essere stolti tali insegnamenti, sono ancora non poco pericolosi alla fede. Sappiamo tutti, che guerra atroce ha fatto la Santa Chiesa contro gl' Iconoclasti, e con che costanza ha difese sempre le Sacre Immagini, e ne ha mantenuto inviolabile il culto ad onta di ogni loro impugnazione. E però nelle Chiese, che sono case di pubblica orazione, ha ordinato che si tengano esposte alla pubblica venerazione, negli oratorj che sono stanze di privata Orazione, se non l' ha espressamente comandate, le ha certamente consigliate anche ai contemplativi. Nè si può dubitare, che uno dei motivi principalissimi, che ha acceso tanto zelo nella Chiesa di Dio a favore delle Immagini divote, è stato l'essere elleno grandemente giovevoli all'orazione dei fedeli, perchè risvegliano nelle nostre menti le immaginazioni di Gesù Cristo, e di Maria Vergine, dei Santi, e di Dio, e di tutte le cose celesti, e ne avvivano la divozione. Or se mai si ammettesse la falsa dottrina, che le immaginazioni della nostra mente non sono utili per innalzarci a Dio nell' orazioni, anzi sono dannose, onde convenga cancellarle a bella posta dalla memoria; subito ne seguirebbe, che disutili, ed anche perniciose sarebbero le immagini esteriori, e che bisognerebbe gettarle giù dagli altari, e dagli oratorj, e dal-

dalle mura, a cui stanno appese, o almeno non voltare loro lo sguardo, perchè invece di essere alle nostre orazioni di ajuto, servirebbero loro d' impedimento con l' eccitazione di quei divoti fantasmi, che questi stolti contemplativi dicono di essere di ostacolo alla perfetta orazione; cosa che non può udirsi senza orrore. E santamente Innocenzo XI. fulminò quelle tre proposizioni del Molinos, che avevano di mira il bandire dalle nostre orazioni ogni divota immaginazione. I. *Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus, & propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu, & veritate.* II. *Qui amat Deum eo modo, quo ratio argumentatur, aut intellectus comprehendit, non amat Deum verum.* III. *Asserere, quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre, & per cogitationes, qnando Deus animam non alloquitur, ignorantia est. Deus numquam loquitur, ejus locutio est operatio; & semper in anima operatur, quando hæc suis discursibus, cogitationibus, & operationibus eum non impedit.* Dunque il Direttore, senza dar retta alle dottrine insussistenti di questi Novatori, insegni ai suoi discepoli di procedere in modo confacevole alla loro natura. Non permetta loro mai di far violenza alle proprie potenze, per ottenere una fede chimerica, voglio dire una fede impossibile ad ottenersi da un'anima unita al corpo, qual è la fede de' Quietisti affatto distaccata da' fantasmi, come sopra abbiamo provato: ma proccuri che battano sempre quelle vie, per cui camminano i Santi, e che da' Maestri di vero spirito sono state approvate come legittime. Perciò insegni loro a dar principio alla meditazione da preludj adattati alle verità di fede, che vogliono ponderare; voglio dire da qualche immaginazione, che ajuti la fantasia, disponga l' intelletto al discorso, e la volontà agli affetti proporzionati. Così volendo considerare la vita, e la Passione del Redentore, si rappresentino sul principio nell' immaginativa la persona di Cristo in quei luoghi, e circostanze, in cui accadde il mistero, che prendono a ruminare: così volendo meditare l'onnipotenza, la sapienza, la provvidenza, la bontà, e l'altre perfezioni di Dio, si pongano avanti gli occhi della mente tutte quelle cose create, per cui quasi per mezzo di gradini, come dice l' Appostolo, si sal alla cognizione de' divini attributi: lo stesso dico di qualsivoglia altra considerazione, che voglia farsi. In questo modo mediteranno con attenzione, con divozione, e con frutto; nè saranno a Dio d'impedimento per innalzarli alla contemplazione, se siagli in grado di sollevarvi alcuno di loro.

210. Avvertimento II. Avverta il Direttore di non lasciarsi ingannare, se mai capitasse a' suoi piedi alcuno, che instrutto delle dottrine del Quietismo, gli dicesse, che la pura fede specialmente delle opere di Dio esclude tutte le forme, e le figure, perchè le immaginazioni, come quelle che prendono l'origine da' sensi esterni, non possono rappresentare senonchè cose materiali, di cui Iddio non è capace. Non si lasci, dico, sedurre da tali dottrine: perchè sebbene la nostra fantasia ci rappresentasse in Dio qualche cosa di materiale, e di corporeo, che a lui non compete, l' intelletto la corregge, o la trascende con la sua intelligenza, come abbiamo già mostrato, e libero da ogni materialità rapidamente, e puramente se ne va a Dio con un atto di fede; e in questo modo molto bene si combina coi fantasmi la pura fede di Dio, e delle sue perfezioni. Altrimenti seguirebbe, che niuno (eccettuata qualche anima elevatissima in qualche grande unione estatica, o ratto, o elevazione straordinaria di mente) potrebbe praticare la pura fede, perchè fuori di questi eccessi rarissimi di mente non possiamo in modo alcuno, stante la nostra presente condizione, praticare alcun atto di fede senza l'uso delle immaginazioni, e dei fantasmi.

211. Avvertimento III. Stia cauto il Direttore di non lasciarsi irretire da certe belle similitudini, con cui promovono i Quietisti quella loro stolta opinione, che Iddio deve conoscersi quale è in è stesso, senza forme, e figure, come lo conoscono l' anime separate da' corpi, e gli Angioli nel Cielo; e che però dobbiamo spogliarci di tutte le immaginazioni, e discorsi, che sogliono praticarsi attorno le cose create, a fine di venire per mezzo di esse alla cognizione di Dio. Proporrò alcuna di queste similitudini ingannevoli, che dia regola al Direttore a sapersi schermire da altre simili. Dice alcuno di questi, che chi per accendersi in amore verso Dio, invece di considerarlo in sè stesso, si pone a considerarlo nelle sue crea-

creature, fa come quello, che invece di andare avanti al Sole, per riscaldarsi, si mette avanti una bella immagine del Sole, dipinta dalla mano di un eccellente pittore. La similitudine par bella, ma è puerile. Il riscaldarsi, cioè sentire il calore, non è azione dell'occhio, è operazione di tatto, di cui non è oggetto proporzionato l'immagine del Sole, ma il Sole istesso col suo calore: onde non è maraviglia, se in faccia alla di lui immagine rimanga egli gelato. L'opposto accade nel caso nostro. Il riscaldarsi in amore, è atto proprio della volontà: e oggetto di questo santo riscaldamento non è solamente il Sol divino in sè stesso, ma sono ancora le sue immagini create: perchè e dall'uno, e dall'altre prende ella incentivi di amore, e fiamme di carità. Sicchè volendo ella ardere in questo sagro fuoco, le fa d'uopo mettersi sovente con la considerazione avanti a questi ritratti del Sole divino.

212. Dice un altro, che chi invece di mirare Iddio col guardo di fede pura, spogliata di ogni immaginazione, si pone a considerare tante opere belle fatte da lui, come creatore dell'universo, fa come quella fanciulla, che chiamata dal Re a fine di sposarla, invece di volar subito alla sua presenza, si ferma a vagheggiare la bellezza del suo palazzo, la vaghezza degli addobbi, e la gloria di quelle sale, e di quelle stanze, per cui le conviene passare. La disparità è manifesta. Quella fanciulla nella bellezza delle stanze, nella vaghezza degli arredi, non vede la bellezza della faccia del Re, che deve esser l'oggetto dei suoi amori; ma noi nella bellezza delle creature contempliamo l'infinita bellezza di Dio, che di lui c'innamora. V'è ancora un'altra disparità più manifesta. Stolta sarebbe la predetta fanciulla trattenendosi ad ammirare l'opre del suo Sovrano, mentre può mirare lui stesso svelatamente in volto; ma non possiamo noi vedere svelatamente la faccia, e le perfezioni del nostro Dio: e però è necessario che le andiamo considerando sparse tra le creature, per invaghirsi in qualche modo di lui. Si avverta però a ciò, che ho detto nei precedenti capitoli, che considerando noi Iddio nelle sue creature, non ci abbiamo a fermare nelle creature, ma da queste dobbiamo passare a Dio, o per dir meglio, abbiamo a contemplare nelle creature unicamente le bellezze, e le grandezze di Dio; come fa quello, che mirando nello specchio l'effigie di una persona a lui molto gradita, vede l'immagine, e non la cura; ma sta tutto rivolto con la mente e col cuore all'originale, che nell'immagine gli si rappresenta. E questo è ciò, che voleva significare il Profeta Reale (*Psal.* 91. 4.) con quell'amorosa protesta che faceva al suo Dio: *Delectasti me, Domine, in factura tua.* Non diceva già: Le tue creature, mio Dio, mi hanno recato diletto; no: Tu mi hai dato diletto nelle tue creature; perchè mirando esse, a te solo badavo, te solo amavo. Chi fa procedere in tal guisa, si serva pure delle immaginazioni delle creature per contemplare, perchè contemplerà in maniera altissima anche con esse. Ma se poi crescendo nel progresso dell'orazione la luce, e infiammandosi l'affetto, svaniscano dalla mente del contemplativo tutte le immagini delle cose create, e se ne rimanga senza di esse fisso, e assorto in Dio, felice una tal perdita: non si curi più di loro, perchè, ottenuto il fine, è vano cercare i mezzi, per cui a quello si giunse. Imbeva dunque il Direttore i suoi discepoli di queste massime sane, e sante. Gli faccia studiare, come facevano i Santi, sul gran libro dell'universo; e da' prati, da' fiori, da' fonti, da' fiumi, da' mari, da' monti, dalle Stelle, dal Sole, da' Pianeti, dalla vastità dei cieli, dalla vaghezza della terra, e dal bell'ordine, e simmetria delle parti, che compongono questa gran mole del mondo, gli faccia salire alla cognizione di Dio, e delle sue perfezioni. Anzi volendo eglino considerare Iddio in sè stesso, non proibisca loro di figurarselo sul principio dell'orazione, quale videlo in altissima contemplazione Isaia sul trono eccelso tra due schiere di splendidissimi Serafini, in atto di cantare a vicenda il famoso Trisagio. Sebbene nel progresso dell'orazione, raccolto già il pensiero, e risvegliato l'affetto, sarà bene che l'anima passi avanti a riflettere, che la maestà, e l'amabilità del suo Dio è infinitamente più grande di quanto possono suggerirle i suoi pensieri: onde ne segua un'intelligenza più alta dell'essere di Dio, ed un effetto più spirituale, e più puro. In somma abbia sempre a mente il detto di S. Teresa, che noi

non

non siamo Angeli, abbiamo corpo: e però, dovendo operare conforme l'esigenza della nostra natura, è necessario che ci serviamo delle potenze corporee. Il volerci far Angeli, col presumere di operare colla pura intelligenza, oltre l'essere un impossibile, è anche cosa soggetta a grandi illusioni, come dicea S. Francesco di Sales. (*Introd. par. 2. cap. 2.*) *Le pretensioni così elevate di cose straordinarie sono grandemente soggette alle illusioni, agl'inganni, ed alle falsità. Onde conviene, che quelli che pensavano di esser Angeli, non siano nemmeno uomini buoni.*

213. Avvertimento IV. Avverta il Direttore, che quando noi diciamo che non si può, naturalmente parlando, esercitare la fede verso Dio, e verso le sue divine grandezze senza l'opera della fantasia, non vogliamo già dire, che abbiano le persone ad affannarsi a guisa di pittori, per formarsi nella fantasia certe immagini delle cose divine, accese, e vive: perchè tali immaginazioni, oltre che di ordinario stancano la testa, e molto l'indeboliscono, son anche sottoposte ad inganni: perchè il demonio valendosi opportunamente di quell' indiscreto modo di meditare, entra talvolta nella fantasia, a cui non gli si può impedire l'accesso, dà su quelle immagini fantastiche qualche pennellata forzata, le avviva con la sua luce infernale, e in questo modo fa travedere gl' incauti, e miseramente gl' illude. Solo vogliamo significare, che è errore il credere, che si possa pensare a Dio (se pure lo stesso Dio non opera nelle potenze ragionevoli molto straordinariamente) senza l'uso dell'immaginativa. Onde deve questa adoperarsi nell' orazione, ma però discretamente, quanto basti ad approssimare all'intelletto gli oggetti soprannaturali, acciò poi questo col suo discorso, e col lume di Dio accenda la volontà. Nè l'uso dei fantasmi deve essere in tutti lo stesso; ma più devono servirsi della fantasia i principianti, meno i provetti, e molto meno i perfetti, perchè questi trovano più facilmente, e più presto Iddio, e l'intelligenza in essi è più svegliata, più pronta, più luminosa; anzi entrata l'anima in contemplazione, opera la fantasia sì debolmente, e sì languidamente, che pare che non operi, ma che faccia tutto l'intelligenza. Quindi prenda lume il Direttore a dirigere i suoi discepoli in modo, che adoperino bensì nell'orazione l'immaginativa, ma con moderazione, quanto basti ad intendere con pace le verità di nostra fede, e per sollevarsi soavemente con lo spirito a Dio; e insieme a difenderli da quegli eccessi, che possono recare della fatica, e forse lesione alle potenze corporali, e dar adito all'illusioni del nemico infernale.

214. Avvertimento V. Avverta il Direttore, che sebbene può Iddio elevare l'intelletto umano ad operare indipendentemente dalla fantasia, come abbiamo veduto nei precedenti capitoli, questo però non suole accadere; senonchè ad anime molto perfette, che passate già per le strette trafile delle purghe passive, abbiano deposti quei pregiudizj, che provengono allo spirito dal consorzio del corpo vile, e siano state già sublimate ad un alto commercio con Dio. Perchè dice chiaramente S. Bernardo (*in Cant. Serm. 52.*) non si può operare al modo angelico, se non da chi si è reso simile agli Angeli nella purità della vita: *Sitque pura cum eis conversatio, cum quibus est puritatis similitudo.* In anime men perfette, e men purgate al più si troverà qualche visione intellettuale di cose corporee, come del Redentore, della sua Madre, e di altri oggetti simili; ma non già di oggetti puramente spirituali, alla di cui pura intelligenza non sono ancora proporzionate. Ho voluto ciò notare, acciocchè il Direttore dalla qualità delle persone che ha in cura, possa prender lume ad intendere la qualità de' favori che ricevono; specialmente quando queste non sappiano dichiarare ciò che passa nel loro interno, e formando giusto concetto delle loro comunicazioni soprannaturali, possa dar loro giusto regolamento. E questo basti aver detto circa il concorso della fantasia agli atti della divina contemplazione.

215. Ma procediamo avanti nella materia, che abbiamo presa a trattare; e dopo aver mostrato qual sia l'essenza della contemplazione, quali i suoi oggetti, quali cagioni che la producono, quali i mezzi, o le specie, in cui ella rimira i proprj oggetti, passiamo a vedere quali sieno le sue proprietà, e i suoi effetti: onde abbia di lei il Direttore piena notizia.

CA-

CAPO XX.

Si dichiara quali siano le proprietà, e quali gli effetti della Contemplazione.

216. Acciocchè s' intenda ciò che in questo capo dovrà dirsi, conviene distinguere ciò che va sempre connesso con la contemplazione, e sempre si trova nell' anima, mentre essa vi è, da ciò che va disgiunto dalla contemplazione, e rimane nell' anima, quando ella ne è già partita. Il primo si chiama proprietà, perchè siccome è proprietà del fuoco il calore, che sempre l' accompagna, è proprietà del Sole la luce, che mai non lo abbandona; così è proprietà della contemplazione ciò, che mai da lei non si separa. Il secondo chiamasi effetto, perchè siccome sono effe tti del Sole tutte quelle qualità benefiche, che egli lascia ne' corpi sublunari, quando va a nasconderli sotto altro emisfero; così sono effetti della contemplazione quelle qualità divine, che ella lascia nell' anima, dopo che ne è partita. Le proprietà, che vanno sempre in compagnia della contemplazione, sono tre, *sospensione di mente in Dio*, *dilettazione gaudiosa*, *e pace serena*. Gli effetti che restano dopo la contemplazione, sono molti, e gli vedremo in breve.

217. Incominciamo dalle proprietà. La sospensione della mente in Dio consiste in una perfetta attenzione all'oggetto divino, che si contempla, con piena dimenticanza di qualunque altra cosa. Anche nella meditazione v'è attenzione, ma non però sì profonda; mentre vediamo, che tra discorsi meditativi facilmente si mescolano pensieri importuni; anzi l' istessa attenzione non sta sempre ferma sulla medesima verità; dovechè durante l' atto della contemplazione rimane l' anima in una totale obblivione di tutte le cose, stabilmente fissa in Dio, e perciò l' attenzion della meditazione non chiamasi sospensione di mente. Questa sospensione nasce da due cagioni: dalla luce di Dio, e dall' amore. La luce rappresentando con chiarezza l' oggetto divino, vi ferma sopra la mente, e ve la tiene immobile; l' amore ancora aduna tutte le forze dell' anima attorno l' oggetto amato, acciocchè tutta s' immerga in quello: onde non vi è luogo a divertimento di pensieri, nè a rimembranza di altri oggetti. *Amor Dei amorem animæ parit*, dice S. Bernardo (*in Cant. Serm. 69.*) *& illius præcurrens intentio intentam animam facit*. L' amor di Dio sveglia amore nell' anima diletta, che la rende tutta attenta all' amato suo bene. E però posta l' anima in contemplazione, va dolcemente ripetendo con la sacra Sposa, se non con le parole, almeno con gli affetti (*Cant. cap. 2. 16.*) *Dilectus meus mihi, & ego illi*. Il mio Diletto pensa sempre a me; ed io voglio pensare a lui solo in una perfetta dimenticanza di tutto ciò, che esso non è. Questa sospensione è più che la sola elevazione di mente in Dio, perchè fa che l' anima s' interni più nel sommo bene; e con maggiore stabilità e tranquillità vi riposi.

218. Dalla sospensione nasce l' ammirazione della mente, quale numerano alcuni tra le proprietà della contemplazione: ma avendola noi inclusa nella di lei definizione, non abbiamo occasione di ragionarne in questo luogo. Ciò non ostante dico, che entrando l' anima in contemplazione, quello appunto le avviene, che accaderebbe ad un cieco nato, che tutto ad un tratto ricuperasse la luce degli occhi. Certo è, che al vedere tante belle creature, che sono sparse sopra la nostra terra, in vedere quel vago azzurro, di cui è dipinto il cielo, quel Sole, quella Luna, quei pianeti, di cui è adorno, e quelle tante stelle, di cui è tempestato, rimarrebbe sorpreso da grande ammirazione. Così aprendo Iddio in un subito a qualche anima diletta gli occhi della mente, in vedersi ella comparire avanti quasi in teatro di gloria le divine grandezze, non può fare a meno di non restare sospesa in soave ammirazione. E siccome la Regina Saba (*Reg. lib. 3. cap. 10. 4.*) in osservare la sapienza, e la magnificenza di Salomone, la maestà de' palagj, la sontuosità delle vivande, la ricchezza dei tesori, la moltitudine, e il decoro de' cortigiani, e de' servi, la copia delle vittime offerte al tempio, si lasciò tanto sopraffare dalla maraviglia, che *non habebat ultra spiritum*, sicchè sentissi mancare lo spirito in un dolce languore: così alcune anime innalzate a straordinarissima contemplazione, e vista delle divine perfezioni, rimangono sopraffatte da sì alto stupore, che abbandonano affatto i sensi, e lasciano il corpo estatico senza spirito, senza moto, senza vista, senza vigore,

re, inabile affatto ad operare alcun atto esteriore.

219. La seconda proprietà della contemplazione è la dilettazione, e il gaudio. Questa è sì grande, che S. Gregorio (*in Ezech. hom.* 4.) arriva a dire, che la contemplazione è l'istessa dolcezza, e dilettazione istessa: *Contemplativa vita amabilis valde dulcedo est*. Riccardo di S. Vittore (*de Contempl. lib.* 5. *c.* 16.) afferma esser tale la soavità di questa dilettazione, che rende insipido a chi la gusta ogni altro piacere terreno, e lo costringe a rigettarlo con nausea. *Tanta est, ut nulla exterior delectatio possit animæ aliquatenus sapere, nec aliqua hujus mundi gloria aliquid consolationis afferre, ita ut veraciter audeat profiteri, & dicere: Renuit consolari anima mea; eo quod veraciter sentiat, & pro certo definiat, quia omnis caro fenum, & omnis gloria ejus quasi flos feni. Denique tædet eam vitæ suæ, quoties non datur consuetas delicias pro voto habere: vitaque ipsa in tædium, imo & in odium vertitur, quoties hæc illi sua internæ solemnitatis gaudia aliquando subtrahuntur*. Ma se vuole intendere il Lettore la cagione di questo gaudioso diletto, faccia due riflessioni. Rifletta in primo luogo, che la dilettazione è un affetto, che si desta alla presenza di un bene che s'ama, e che quanto è maggiore il bene presente, tanto è maggiore il diletto che prova la volontà nel suo possedimento. Rifletta in secondo luogo, che nella contemplazione Iddio si fa presente all'anima, e le palesa sè stesso, e le sue perfezioni. Quivi le dà quegli abbracciamenti, che tanto bramava la Sacra Sposa. (*Cant. cap.* 8.3.) *Læva ejus sub capite meo, & dextera illius amplexabitur me.* Quivi le dona quei dolci bacj che gli chiedeva la sposa con tanto affetto (*Cant. cap.* 1. 1.) *Osculetur me osculo oris sui. Nimirum omnimodis cupiens*, come spiega S. Bernardo (*in Cant. Serm.*2.) *tantæ suavitatis participatione non fraudari*. Poi deduca, quale debba essere la dilettazione, e il gaudio dell'anima, trovandosi alla presenza, fra i baci, e tra gli amplessi, cioè dentro l'affetto esperimentale, che prova del sommo bene. Finalmente concluda con lo stesso S. Bernardo (*vel alius de inter. domo c. ult.*) che un tal godimento, posseduto per breve tempo in questa vita, è una vera caparra dell'eterna felicità: *Qui divina inspiratione, & revelatione ad contemplationis gratiam promovetur, quasdam arrhas illius plenitudinis accipit, ubi sempiternæ contemplationi perpetuo inhærebit*. Anzi è un piccolo saggio di quella beatitudine, che dovrà godere per tutti i secoli, come dice lo stesso Santo. (*vel alius lib. de Amor. Dei*) *Sicut in sanctitate vitæ & hominus interioris contemplatione jam futuræ vitæ beatitudinem prælibare in hac vita videntur, & imitari: sic etiam de corporum ipsorum glorificatione, quam plene ibi percepturi sunt, in hac vita nonnihil percipiunt*.

220. Si avverta, che questa dilettazione, tanto propria della contemplazione, alle volte si contiene nella parte superiore dell'anima, e allora siccome è più spirituale, più ne gode la volontà, sebbene non lascia di parteciparne in qualche modo il corpo ancora. Altre volte passa dalla parte superiore all'inferiore dell'anima: e allora siccome è molto sensibile, riempie i sensi interiori di una indicibile soavità. Onde seguono certi amorosi accendimenti, certi soavi svenimenti, e talvolta certe lagrime dolci, non proccurate con industria, ma tramandate spontaneamente da quella fonte di amore, che Iddio ha aperta nel cuore. Qualche volta accade, che questa gran dilettazione dai sensi interni giunga a traboccare fino nei sensi esterni: e allora si sentono certi sapori ineffabili, al cui confronto tutte le vivande più esquisite degli Eliogabali sembrerebbero ghiande vili, e cibo di animali immondi: certe fragranze ammirabili, che non sono da paragonarsi con gli odori delle rose, dei gigli, dei giacinti, delle giunchiglie, dei cinnamomi, e dei balsami più delicati: certe voci, certi canti, certe armonie sì soavi, a fronte di cui le nostre musiche dovrebbero dirsi belati rauchi di pecore. Sicchè si verifica letteralmente il detto del Profeta Reale: (*Psalm.*83. 3.) *Cor meum, & caro meo exultaverunt in Deum vivum*: che il cuore, in cui risiede l'appetito sensitivo, e la carne, in cui si fondano i sentimenti del corpo, si uniscono ad esultare con dilettazione, e con giubilo in Dio vivo. Spiega mirabilmente tutto ciò S. Bonaventura. (*Proces. 7. Relig. c.* 20.) *Sunt etiam quædam sensibiles dulcedinis, & suavitatis experientiæ, quæ devotis quandoque infunduntur, & mirabilis fragrantia odoris; & ineffabilis suavitas saporis*,

poris, & hymnidicæ melodiæ vocum, & sonorum, & tactu perceptibiles experientiæ indicibilium suavitatum, quæ cum veræ sunt, & a Deo possumus æstimare, quòd aut dentur quibusdam novis, aut rudibus, qui spiritualia nondum lucide intelligunt, ut saltem per sensibilia consolentur in Domino, qui veritatem pure spiritualium non cognoscunt, in quibus major vis est, & certior veritas, & fructuosior profectus, & purior perfectio: aut quod ideo dentur perfectioribus in spiritu sensibiles consolationes propter redundantiam interioris dulcedinis, ut sicut anima communicat corpori suo quasi comiti, & socio viæ passiones suas, ita & communicet ei consolationes.

Si noti però, che il Santo Dottore parlando delle persone avvantaggiate nella perfezione, vuole che questi odori, sapori, e diletti corporali purissimi si producano nei loro sensi esterni per ridondanza di dolcezza interiore, nata dalla divina contemplazione, come dianzi dicevamo anche noi; ma parlando di persone rozze, ed imperfette, che non sono ancora capaci di contemplare con lo sguardo puro della mente le cose divine, dice che queste dilettazioni sensibili esteriori devono attribuirsi ad altra cagione; e però possono attribuirsi al ministero degli Angeli, che producono nei loro sensi esterni tali diletti spirituali, acciocchè si consolino in Dio con questo modo sensibile, e basso, giacchè di altre comunicazioni più perfette non sono capaci in quello stato.

221. La terza proprietà, che va sempre con la contemplazione congiunta, è la pace interiore, serena, e sincera. Nasce questa dolce pace dall'oggetto, e dall'atto stesso della contemplazione. Nasce dall' oggetto, che è Dio; e siccome un sasso giunto al suo centro, più non si muove, ma in esso riposa; come una fiamma, giunta alla sua sfera, più non si agita, ma in essa si quieta: così arrivata l'anima con l'atto della contemplazione al possesso di Dio, che è la sua sfera, il suo centro, il suo ultimo fine; in esso placidamente riposa con bella pace. Tanto più, che l'anima aveva prima ardentemente bramata la presenza del suo Diletto, ne era ita in cerca, come la sacra Sposa *per vicos, & per plateas*, per mezzo di molte considerazioni fatte sopra le creature; sicchè, raggiunto alla fine con lo sguardo della contemplazione, dice anche essa con la Sposa: *Tenui eum, nec dimittam*. Lo abbraccia con lo sguardo, coi suoi affetti, e in lui riposa dolcemente, come in termine delle sue brame. Così dice S. Lorenzo Giustiniani: (*de casto connub. c. 25.*) *Ex hujusmodi luminis, & gustus infusione, quasi duabus fultum pennis amantis cor ab infimis elevatur ad summa: de intelligentia transcendit ad veritatem eo altius, quo intuetur clarius, suaviusque degustat. Magna tunc mens potitur pace, & gaudio jucundissimo, nam quod sitibundo quærebat affectu, invenit, in eoque requiescit.*

222. Nasce ancora questa pace dallo stesso atto della contemplazione: perchè siccome questo è pieno di un diletto, che empie tutti i sensi dell'anima, e la rende paga, così deve in lei partorire una dolce pace. Leggesi in Isaia (*c. 66. 10.*) che Iddio dona prima allegrezza, e gaudio, e poi pace in abbondanza: *Lætamini cum Jerusalem, & exultate in ea omnes, qui diligitis eam: gaudete cum ea gaudio universi, qui lugetis super eam; ut sugatis, & repleamini ab ubere consolationis ejus:* ecco la consolazione, e il gaudio. *Quia hæc dicit Dominus: Ecce declinabo super eam fluvium pacis*: ecco la pace. Così Iddio nella contemplazione immerge prima l'anima nel suo gaudio, quasi dicendole, *Intra in gaudium Dominum tui*; e poi l'assorbisce in fiume di pace, *Declinat super eam fluvium pacis*. Dentro questo fiume di pace si perdono tutte le immaginazioni importune, nè più recano all' anima alcun disturbo; dentro questo fiume di pace rimangono sommerse tutte le sollecitudini, e tutti i moti inquieti dell'appetito sensitivo, nè più apportano all'anima agitazione alcuna, perchè quel Dio, che *imperavit ventis, & mari, & facta est tranquillitas magna*, che comandò ai venti, e al mare, e lo pose in calma, appressandosi all'anima diletta con la contemplazione, comãda ai pensieri della mente, e questi si quietano; comanda agli affetti torbidi del cuore, e questi si placano: e fa nascere in tutto l'interiore dell'uomo una piena calma, ed una perfetta serenità. Ecco dunque le tre proprietà, che mai non vanno disgiunte dalla contemplazione: sospensione di mente in Dio, diletto, e pace serena. Passiamo ora a vedere i frutti, che dopo la contemplazione restano nell'anima per perfezionarla.

223. Non è già mia intenzione numerare

rare tutti i frutti, che partorisce la contemplazione nell'anime pure, poichè questi tanti sono, quanti sono i beni spirituali, di cui sono capaci l'anime nostre, mentre di tutti ella è feconda: e però basterà che ne riferisca alcuni dei principali. Il primo frutto è un'umiltà intima, e profonda. Nasce questa dalla luce contemplativa, la quale siccome mostra all'anima la grandezza di Dio, così le palesa la sua bassezza. Tornando la persona a sè stessa, dopo quel dolce commercio avuto con Dio, conosce con chiarezza il suo nulla, e vede, che nel favore che allora ha ricevuto, niente vi è del suo. Conosce la sua miseria, le sue imperfezioni, le sue debolezze, perchè il raggio divino le scuopre ogni macchia, ogni neo, ed è costretto abbassare la testa, ed a riempirsi d'interna confusione: *Sedebit solitarius, & tacebit*, dice Geremia (*Thren. c.* 3. 28.) *quia levavit super se, ponet in pulvere os suum.* Dimorando taciturno nella sua solitudine, s'innalzò con la contemplazione sopra sè stesso, e pose la faccia sopra la polvere, perchè a vista delle divine grandezze comprese la sua miseria: come l'intese anche Abramo (*Gen. cap.* 18. 27.) proseguendo parlare con Dio: *Quia semel cœpi, loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis, & cinis*. S. Tommaso spiegando quelle parole del Santo David (*Psalm.* 30. 23.) *Ego autem dixi in excessu mentis meæ, Projectus sum a facie oculorum tuorum*: dice, che quanto più l'anima si accosta a Dio con la contemplazione, tanto più intende la sua picciolezza, la sua bassezza. E che però essendosegli il Reale Profeta molto avvicinato in quell'eccesso di mente, conobbe quanto fosse da lui diverso. *Projectus sum a facie oculorum tuorum; idest, perpendi me longe esse a te: quia quanto homo magis accedit ad Deum, tanto se minorem advertit*. Lo stesso S. Anselmo (*hom.* 4. *in Matth.*) cioè che a proporzione che l'anima si avanza nella cognizione di Dio, cresce anche nella cognizione del suo nulla, e più profondamente si annichila avanti a Dio: *Omnes Sancti, cum in Dei virtute proficiunt, quanto magis divinitatis interna conspiciunt, tanto magis se nihil esse cognoscunt*. Donde s'inferisce, che quanto è più alto il grado della contemplazione, a cui un'anima è sublimata, tanto è più basso il concetto che ella forma di sè, e tanto è maggiore il dispregio che di sè concepisce. E si avverta, che questa cognizione sì umiliativa non nasce per via di meditazione, e di discorso dalle proprie industrie, ma viene partorita nell'anima da quell'istessa luce infusa, che l'innalzò alla contemplazione: e però le fa vedere chiaramente, e toccar con mano, e quasi palpare le proprie miserie, e più giova ad annientarla, che molti mesi, e forse anche molti anni di meditazione, che ella abbia impiegati in conoscere sè stessa.

224. Il secondo frutto è il distacco da tutte le cose terrene: l'afferma S. Bernardo (*vel alius de inter. domo*) appoggiato alla propria esperienza, se pure esso è che parla in quel trattato: *Gratia contemplationis cor ab omni mundano amore non solum mundat, sed sanctificat, & animum ad cælestium amorem inflammat*. Poichè l'anima cominciando a provare *quoniam suavis est Dominus*, quanto sia dolce il Signore, vede con le proprie esperienze, che tutti i diletti, e le delizie di questa terra sono spazzatura, e mondiglia vile, e non solo se ne distacca, ma le disprezza, ma si arrossisce di avere per il passato pasciuto di cibo sì insipido i proprj affetti. E però torna a ripetere il Mellifluo (*Idem in medit. c.* 7.) con più viva espressione: *Nihil in hac vita dulcius sentitur, nihil avidius sumitur, nihil ita mentem ab amore mundi separat..... quam gratia contemplationis*.

225. Il terzo frutto si è, che toglie dall'anima i difetti, perchè scuoprendoglieli con la sua luce, fa che gli abborrisca. Ma ciò che è più stimabile, svelle da lei la radice de' mancamenti, abbattendo le passioni tumultuose, che ne sono la cagione. Una selva nociva può gettarsi a terra o col ferro, o col fuoco: se si adoperi il ferro, vi vuole più tempo, e più fatica per atterrarla; e poi più presto ripullula: ma se vi si getti dentro il fuoco, prestamente l'incenerisce, e la consuma; nè è sì facile che torni poi a gettare i suoi rampolli. Tanto chi medita, quanto chi contempla, ha di mira lo svellere dal suo cuore la selva dannosa de' proprj difetti. Chi medita par che adopri il ferro, mentre ora investe una imperfezione con le sue considerazioni, ora ne abbatte un'altra con i suoi propositi; e se egli non è molto cauto, sradicate che elle siano, tornano presto a germogliare. Ma se

se entri in lui la contemplazione, e con essa entri, come suol accadere, il fuoco del divino amore, presto ogni mancamento si consuma, e proseguendo ad ardere quella fiamma d'amore, disecca le radici delle passioni ribelli, nè è sì agevole che i difetti tornino di nuovo a pullulare. E questo è appunto uno dei più belli pregj, che S. Climaco (*Grad.* 9.) ammiri nella contemplazione, parlando di essa sotto nome di tranquillità, mondare il cuore, e purgarlo da' vizj. *Suscitat quidem a terra mentem inopem, atque a stercore vitiorum erigit pauperem beata tranquillitas, quæ videlicet liberatio a vitiis, cordisque munditia est.*

226. Il quarto effetto si è il desiderio di mortificazione nel corpo con le penitenze nei sensi, col raffinamento dei loro atti negli appetiti, coll'abbattimento dei loro moti: perchè l'amor di Dio, che nella contemplazione sempre si accende, mette nella persona un santo odio di sè, ed insieme instilla desiderj di gran perfezione, che acquistar non si può senza l'esercizio di una continua mortificazione. Onde ella ancora dice con la Sposa dei Cantici: (*Cantic.* 1. 12.) *Fasciculus myrrhæ Dilectus meus mihi*. Il mio Diletto sempre stiami nel seno, sempre nel cuore, come un fascetto di mirra amara, che mi fa sempre soffrire alcuna cosa per lui.

227. Il quinto effetto è la fortezza in soffrire le tribolazioni, o queste vengano dagli uomini con le persecuzioni, o da' Demonj con le tentazioni, o dalla natura istessa coi dolori, e con l'infermità: perchè la persona contemplativa infiammata dall'amor di Dio, desidera patire gran cose per il suo amato Signore; e se perfezionandosi la contemplazione, si accresca, e si avvalori nel di lui cuore la fiamma del divino amore, giunge a mettere la sua gloria, il suo diletto, il suo gaudio nei travagli, come l'Appostolo: (*2. ad Corinth.* 12. 9.) *Gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi*. O a protestarsi con una delle Serafine del Carmelo, che vuole o patire, o morire, *aut pati, aut mori*; o coll'altra, che non vuole morire, ma patire per il suo Diletto: *non mori, sed pati*. E talvolta arriva a dire per eccesso di amore con Sant' Ignazio Martire: Vengano pure sopra di me le fiamme, le croci, le fiere, la rottura dell'ossa, lo squarciamento delle membra, lo stritolamento di tutto il corpo, e i tormenti di tutti i Diavoli dell'Inferno, che io non gli temo punto, purchè aggradisca a Gesù, e m'impossessi di lui mio sommo bene: *Ignis, crux, bestiæ, ossium confractio, membrorumque divisio, & totius corporis contritio, & omnia tormenta diaboli in me veniant, tantum ut Christo fruar.* (*in Epist. ad Romanos.*)

228. Il sesto effetto si è l'annegazione del proprio giudizio, e della propria volontà: perchè la sapienza, donde trae l'origine la contemplazione, non è dura, non è proterva, dice l'Appostolo S. Giacomo (*in Epist. Canon. cap.* 3. 17.) ma docile, ma piacevole: *Quæ autem desursum est Sapientia, primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis*. Ed in fatti i contemplativi veri sono facili a soggettarsi all'obbedienza dei loro superiori, ad accomodarsi al volere degli eguali, ed a soggettare il proprio giudizio all'altrui parere. *Non est obstinata*, dice Riccardo (*in Cant.* 15.) parlando della sapienza, *sed suadibilis, bonis consentiens, benevolentibus concordans.*

229. Il settimo effetto principalissimo si è la carità del prossimo, il faticare, il patire, e l'operare indefessamente per loro. Ognun sa che la carità di Dio va connessa con la carità del prossimo; perchè nascono dall' istesso motivo della divina bontà, e possono dirsi parti gemelli di una istessa madre. Onde non par possibile, che uno si accenda in contemplazione dell' amor di Dio, e non arda insieme di carità verso il suo prossimo, che voglia patire per Dio, e non voglia molto impiegarsi in vantaggio dei suoi fratelli. E di fatto vediamo coll' esperienza, che quei Santi, i quali sono saliti a più alto grado di contemplazione, sono stati anche più utili al genere umano con le loro sante operazioni. Così Mosè salito nella cima del Monte entrava dentro la sacra caligine a parlare con Dio; ora discesone alle falde, si tratteneva a trattare col popolo. Così il Battista nella sua solitudine ora era immerso con la contemplazione in Dio, ora era tutto intento a predicare alle genti la penitenza. Lo stesso dite degli Appostoli, lo stesso di tanti Santi Dottori, e di tanti Santi Prelati, che hanno retta, ed illustrata la Chiesa di Dio: lo stesso dei Santi Fondatori delle

le

le Religioni; e di tanti Uomini Apostolici, i quali tutti per amore dei prossimi si privavano in parte almeno di quelle dolcezze, che contemplando godevano in Dio. E in questo modo davano a vedere quanto fosse forte, e sincera quella carità, che nella contemplazione era sì accesa nei loro cuori, come dice S. Tommaso. (*in* 3. *dist.* 35. *q.*1. *art.* 4.) *Hoc ipsum videtur esse fortioris caritatis secundum genus, quod homo prætermissa consolatione, qua in Dei contemplatione reficitur, gloriam Dei in aliorum conversione quærat: quia etiam in humana amicitia verus amicus quærit magis bonum amici, quam de ejus præsentia delectari.* Altri contemplativi poi non potendo giovare ai prossimi con la dottrina, e con la predicazione, si sono con l'orazioni impiegati a pro' loro, e con grandissimo vantaggio non solo delle persone private, ma talvolta delle Provincie, dei Regni interi, come saviamente riflette Giovanni Gersone. (*de more Cont. c.* 27.) *Contemplativi per devotas suas orationes omnibus aliis prosunt, & accidit sæpius, quod propter eorum merita Deus faciat quibusdam mundanis, etiam si mali sint, quoddam maximum bonum, puta pacem alicujus regni, vel consimilia: quia nihil possumus sine gratia speciali, quam citius boni contemplativi impetrant a Deo, quam activi.* Altri poi non contenti di dar soccorso all'anime dei loro prossimi, si sono industriati a tutto loro potere di sollevarli anche dalle miserie corporali, o servendogli negli Ospedali, o consolandogli nelle Carceri, o soccorrendogli con le proprie sostanze nelle loro necessità, come è facile vedere nelle vite dei Santi contemplativi. Altri molti sono gli effetti, che lascia nell'anima la divina contemplazione, perchè non vi è bene spirituale, che o da essa non nasca, o per mezzo di essa non si perfezioni, come dissi fin dal principio.

CAPO XXI.

Si dice quali siano quelle disposizioni, con cui deve l'anima prepararsi all'acquisto della divina Contemplazione.

230. PArlo in questo Capo congruentemente alle dottrine, che ho date di sopra; e dico, che posta anche qualunque buona disposizione, con cui l'uomo spirituale siasi preparato alla celeste contemplazione, pure non gli è di rigore dovuta. Perchè questo è un dono, che, come parlano i Teologi, non si può da noi meritare *de condigno*: al più può la persona, apparecchiandosi con somma cura, mettere qualche merito congruente al ricevimento di una tal grazia. Ma che? Neppure in questo modo è sicura di ottenerla, perchè tanto Iddio rimane con le mani libere, per compartirgliela, o no, come più gli aggrada. Il che è più vero, se si parli della contemplazione infusa, in cui Iddio non si è soggettato nè a leggi, nè a regole, nè a condizioni; ma ha voluto esser libero, e dispotico dispensatore. So, che neppure si è il Signore obbligato di compartire ad alcuno la contemplazione acquisita; ma almeno questa suole da lui concedersi in riguardo, e in premio delle congrue disposizioni, con cui siasi l'anima apparecchiata al di lei conseguimento. Onde può in qualche vero senso dirsi frutto delle sue fatiche, e acquisto delle sue industrie.

231. Non ostante però che Iddio nella distribuzione della contemplazione, e specialmente dell'infusa, non ha voluto legarsi ad alcuna disposizione, che trovisi nella creatura; è sempre vero, che volendola donare ad alcuno, di ordinario la comparte piuttosto a chi è disposto, che a chi si trova impreparato a riceverla. Onde è necessario, che io dichiari quali siano le disposizioni (almeno le principali) che rendono l'anime abili al ricevimento di sì gran dono, acciocchè conoscendole il Direttore, si studii introdurle in quelle persone spirituali, che vedrà chiamate da Dio alla vita contemplativa. Sappia dunque il Direttore, che oltre le disposizioni morali soprannaturali, di cui parleremo poi, molto conferisce all'acquisto della divina contemplazione aver sortito da Dio *animam bonam*, voglio dire un buon naturale, quieto, placido, tranquillo, facile, e pieghevole: non già perchè le doti naturali possano positivamente disporci all'infusione de'doni soprannaturali, e divini, mentre tra l'opere della natura, e della grazia non v'è proporzione; ma perchè una buona indole è priva di molti impedimenti, di cui un'indole cattiva abbonda per il conseguimento di questo dono. E però le persone inquiete, torbide, focose, dure, ed indocili non sono atte a

fare gran progressi nella contemplazione a cagione del loro naturale, che non le lascia trovare quella quiete, e quel riposo interiore, che è necessario per contemplare le divine cose, e le porta piuttosto a faccende, a fatiche, e ad operazioni esteriori, proprie della vita attiva. Onde conclude S. Gregorio (*6. Moral. cap. 17.*) che le persone placide, e quiete più devono attendere alla contemplazione che all'azione, e le persone ardenti, e inquiete più devono applicarsi all'azione che alla contemplazione; perchè ai primi può essere di danno la soverchia fatica, ed ai secondi può essere di pregiudizio la troppa quiete. *Nonnulli namque hominum ita otiosæ mentis sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant; & nonnulli ita inquieti sunt, ut si vocationem laboris habuerint, gravius laborent, qua tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat. Unde necesse est ut nec quieta mens ad exercitationem se immoderati operis dilatet, nec inquieta ad studium contemplationis se angustet: sæpe enim qui contemplari quieti Deum poterant, occupationibus pressi ceciderunt, ut sæpe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suæ quietis extincti sunt.*

232. Contuttociò se il Direttore avvertirà, che la persona dotata d'indole inquieta, sia chiamata da Dio alla contemplazione, o abbia già abbracciata la vita contemplativa in qualche Religione, che la professi per suo instituto, non dovrà in modo alcuno ritrarla dallo studio della contemplazione, anzi con tutto suo potere dovrà animarla: perchè tali con l'ajuto di Dio potranno conseguire questo dono, se lo chiederanno, e insieme si sforzeranno di superare tutte le difficoltà della natura. Così saggiamente insegna Dionisio Ricchellio. (*1. de Contempl. art. 23.*) *Porro si qui naturaliter inquieti in statu perfectionis fuerint constituti, non propter naturalem inhabilitatem debent totaliter a contemplatione cessare, sed propter gratiam emendationis, & reformationis suorum defectuum Deum inexorabiliter exorare, & sibi ipsi bonam violentiam facere, intendendo solitudini, & quieti, orationi, & meditationi, donec naturalem ineptitudinem gratiæ suppleat incrementum.* Se poi vedrà il Direttore, che la persona di sua natura fervida, e inquieta, non sia tenuta per obbligo o d'instituto, o di particolare sua vocazione ad applicarsi alla celeste contemplazione, potrà prescriverle un tempo determinato da darsi ogni giorno alla meditazione di qualche massima di fede; ed una certa tassa proporzionata di orazioni vocali, (giacchè tali esercizj convengono ad ogni sorta di persone) e poi occuparla in opere esteriori, che siano in vantaggio o corporale, o spirituale de' prossimi. E questo, secondo il consiglio di S. Gregorio, sarà ottimo regolamento per lui.

233. Dall'attitudine naturale, che può aversi per la contemplazione, passiamo a vedere le disposizioni che noi possiamo mettere con le nostre industrie, per facilitarne l'acquisto. Tali disposizioni, se bene si considerino, son quelle istesse virtù, che dalla contemplazione già introdotta nell'anima divota si perfezionano, e noi già le numerammo come suoi effetti nel precedente Capitolo. Poichè siccome il calore operando con gran forza nel legno, vi produce il fuoco, e poi lo stesso calore è effetto del fuoco già prodotto, ma però in grado più fervido, e più intenso: così le virtù portano la contemplazione nell'anima, e poi sono dalla contemplazione innalzate a grado di maggior perfezione, e talvolta sono sublimate a grado di eroicità. Ma per venire al particolare, dico che la prima disposizione alla contemplazione deve essere la solitudine, il ritiro, la custodia de' sensi, e la moderazione dell'opere esteriori: sì perchè Iddio si è dichiarato di non voler parlare all'anima, nè lasciarsi goder da lei, se non la vede solitaria: *Ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor ejus:* sì perchè l'anima per mezzo della solitudine, del raffrenamento de' sensi, della cessazione dalle operazioni indiscrete, rimane sgombra da mille specie importune di oggetti terreni, che le ritardino il volo della mente a Dio.

234. Ma qui fermiamoci un passo ad osservare, che tutto questo deve essere inteso, e praticato con molta discrezione, acciocchè la persona divota per quella via, per cui cerca la contemplazione, non perda la perfezione del proprio stato, e con essa la contemplazione ancora. Perciò avverta il Direttore, che niuno per brama di ascendere alla contemplazione deve cercare un ritiro improprio dello stato, in cui Iddio l'ha posto, nè intermettere quelle operazioni, che sono o dovu-

dovute, o convenienti ai proprj impieghi: perchè tali occupazioni, essendo da Dio volute, sono pienamente conformi alla di lui perfezione, nè possono essere d'impedimento ai progressi della sua orazione. Quindi deduca il Direttore, che sarebbe degno di molta riprensione quel Religioso, che obbligato dal proprio Instituto ad operare coi prossimi predicando, insegnando, confessando, ed esercitando anche opere di carità corporali, volesse esentarsene, e per desiderio di solitudine amasse piuttosto di starsene ritirato, e nascosto nella sua cella: che sarebbe molto biasimevole quella Donna, che poco amante de' lavori manuali, e poco sollecita di compire alle faccende domestiche, volesse menar vita romita in un angolo della sua casa: che sarebbe molto condannevole qualunque Capo di casa, che in vece d'invigilare sugli andamenti della propria famiglia, e in vece di attendere ai lavori, ai negozj, ed agli affari necessarj per il loro decoroso mantenimento, volesse passare le giornate intiere o nelle Chiese orando, o nella sua stanza leggendo libri divoti. La solitudine di questi sarebbe degna di molto biasimo, perchè contraria alla perfezione del loro stato; nè mai potrebbero per questa via inoltrarsi nella cognizione, e nell'amore di Dio.

235. La solitudine virtuosa, e lodevole consiste in due cose. La prima, che compite interamente tutte le obbligazioni del proprio stato, la persona non si vada dissipando in ragionamenti inutili, non si trattenga in conversazioni vane, non si prenda divertimenti più conformi alla sua inclinazione, ed al suo genio, che alla virtù: ma si ritiri da solo a solo con Dio o in orazioni vocali, o in lezioni divote, o in sante meditazioni. La seconda, che in tempo dell'occupazioni esterne, e del tratto coi prossimi l'uomo spirituale non perda di vista Iddio; ma a lui indirizzi tutte le azioni sue esteriori con purissima intenzione di piacere a lui solo, e poi mentre opera, lo tenga presente a sè quanto gli è più possibile. In una parola, non si doni ai suoi impieghi, immergendosi con l'affetto in quelli: ma a loro solamente si presti, rimanendo tra le sue occupazioni con la mente, e col cuore libero a Dio. In questo modo l'opere esterne non gl'impediranno quella solitudine, che è necessaria per la contemplazione: perchè passando dalle fatiche esterne alla quiete interna, e dal tratto coi prossimi al tratto con Dio, troverà il cuore disposto ad innalzarsi, e ad unirsi a lui. Tutto questo con utilissima dottrina c' insegna S. Lorenzo Giustiniani. (*lib. de cast. connub. c. 12. Magni æstimet* (parla dell' anima contemplativa) *si pro Dei bonore prosit proximo; non autem minoris, si se illibatam custodiat Verbo. Propterea laudabili descretionis moderamine sic secum agit, ut nec pro commodis proximorum contemplationem deserat, neque pro amore contemplationis aliorum curam funditus derelinquat. In utroque se constituit in medio. Nam, cum licet, vacat sibi, cum caritas urget, se exponit proximo; sic tamen, ut continue anhelet ad cubile sponsi secreti reditum, de quo fraternæ caritatis accensa zelo egressa est. Semper cum foris manet, cordis postes prudenter observet, ne cum ad se tota revertitur, iniquitatis maculam contrahat, per quam sponsi aspectibus valeat displicere.... Sollicitaque ad se redit, sic in Verbi amplexus jucundissime ruit, dulci gustu repletur, perfunditur gaudio, exultat affectu, lumine coruscat, & dilectione languescit.*

236. La seconda disposizione sia un generoso distacco da tutte le cose terrene: perchè l'amore de' beni caduchi non può far lega nei nostri cuori col divino amore, che nella contemplazione si accende. Volendo Iddio palesarsi a Mosè nel Roveto (*Exod. c. 35.*) sotto figura di fiamme ardenti, gli comandò che sciogliesse le scarpe da piedi: *Solve calceamenta de pedibus tuis*. Per queste scarpe vili s'intendono gli affetti bassi, con cui il nostro cuore s'immerge, e lorda nel fango de' beni terreni. E da questi attacchi bisogna che si sciolga l'anima fervorosa, che brama come Mosè vedere in contemplazione le grandezze di Dio. Perciò saggiamente ci avverte S. Bonaventura (7. *itiner. Ætern. itin.* 3. *dist.* 2.) che i primi passi, che dà un contemplativo nel cammino dell'orazione, devono essere il calpestare con piè magnanimo tutte le cose terrene, farsi a tutte superiore con l'affetto, acciocchè lo spirito libero, e sciolto sen voli a Dio. *Debet*, dice il Santo, *esse liber a desiderio, & cura temporalium, quæ sunt juga duræ servitutis. Liber autem spiritus dimittitur, quando calcatis terrenis desideriis, ab appetitione temporalium in securitate mentis.*

tis exoneratur. Ed altrove insinua più calcatamente ai contemplativi la necessità, che hanno di morire coi loro affetti al mondo, per entrare con la contemplazione nelle cose eterne, e divine, e rimanere dolcemente assorbiti dentro di quelle. E la ragione di ciò l'arreca Ugone di S. Vittore (*de Anim. lib.* 3. *c.* 49.) perchè la persona non distaccata dalla terra, e da' suoi beni meschini, starà in orazione col corpo, ma andrà altrove vagando col cuore, nè potrà mai fissare lo sguardo puro della contemplazione a mirare e godere quanto è soave il Signore: *Multi siquidem etsi sciunt vacare corpore, minime tamen valent vacare corde, nescientes facere Sabbatum de Sabbato, & ideo non valent implere quod dicitur in psalmo: Vacate, & videte quoniam suavis est Dominus. Vacantes siquidem corpore, sed vagantes ubique corde, nequaquam merentur videre quam dulcis est Deus, & quam bonus Israel Deus his, qui recto sunt corde.*

237. La terza disposizione è la purità del cuore, e la mondezza della coscienza, non solo da ogni peccato grave, ma anche da ogni colpa leggiera, e mancamento volontario: perchè siccome ogni piccola macchia, che entri nell'occhio, basta ad intorbidargli la vista, sicchè non possa più con chiarezza mirare gli oggetti; così ogni macchia di colpa volontariamente contratta è bastevole ad offuscare l'occhio della mente, onde non possa in contemplazione vedere le divine perfezioni. Già l'ha detto Gesù Cristo, che per vedere Iddio o svelatamente nell'altra vita, o sotto i veli della fede nella vita presente, è necessario aver l'anima monda, e purgata da ogni neo di volontaria imperfezione: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Perciò deve il contemplativo con incessante cura invigilare sopra ogni sua operazione, e sopra ogni moto del suo cuore, acciocchè non ammetta mai avvertentemente atto alcuno, che possa macchiare il suo candore. Se la persona non si trovi ben disposta, anzi si veda contaminata da molte colpe da lei volute, non accade, dice S. Bernardo (*in Cant. serm.* 32.) che vada in cerca dello Sposo divino, perchè non le sono ancora dovuti i di lui dolci amplessi. Cerchi piuttosto un medico spirituale, che rechi balsamo alle sue piaghe. *Qui nondum ita affectus, sed compunctus magis actuum recordatione suorum, loquens in amaritudine animæ suæ dicat Deo, Noli me condemnare; aut forte etiam periculose tentatur a propria concupiscentia abstractus, & illectus: hic talis non sponsum requirat, sed medicum, ac per hoc non oscula quidem, & amplexus, sed tantum remedia vulneribus accipiat suis in oleo utique, & unguentis.*

238. La quarta disposizione deve essere l'estirpamento de' vizj, e delle passioni. Per salire alla contemplazione non basta togliere i difetti, ma bisogna svellerne le radici, che sono le passioni scorrette: e ciò per due ragioni. La prima, perchè rimanendo queste radicate nel cuore, non è possibile che non producano sovente maligni germogli di peccati, e di colpe almeno leggiere. Secondo, perchè le passioni immortificate turbano coi loro interni tumulti quella pace serena, che è tanto necessaria per la contemplazione delle divine cose; e ciò che è peggio, sono di grave peso allo spirito, lo tengono al basso, e lo deprimono, onde non possa salire agile a Dio. Spiegò questo a maraviglia bene in una sua conferenza spirituale l'Abate Isacco con la similitudine di una piuma, che di sua natura è leggiera, ed attissima ad esser portata in alto dal soffio di ogni aura tenue: ma se però sia macchiata con qualche spruzzo di fango, e resa grave per qualche stilla di umore, di cui siasi imbevuta, perde la sua leggierezza nativa, e se ne resta immobile sopra il terreno, inabile a muoversi anche all'urto de' venti. Non altrimenti, dice egli, è il nostro spirito facile di sua natura a sollevarsi a Dio, ed a spiccare sull'ali della contemplazione voli sublimi verso le cose celesti, sovrumane, e divine, se però non sia macchiato di vizj, ed aggravato dal peso di malnate passioni: *Ita mens quoque nostra si accedentibus vitiis, curisque mundanis aggravata non fuerit, noxiæque libidinis humore corrupta, veluti naturali puritatis suæ beneficio sublevata, levissimoque spiritualis meditationis afflatu sublimabitur ad superna, & humilia deserens, atque terrena, ad cælestia, atque invisibilia transferetur*. (*Cass. collat.* 9. *c.* 3.)

239. Quindi si deduce la quinta disposizione, che è la mortificazione continua del suo interno: perchè altro modo non vi è per abbattere le inclinazioni perverse dell'appetito sensitivo, che percuoterle incessantemente con colpi di generosa

rosa mortificazione. Abbiamo dentro di noi tanti nemici, quante sono le nostre sregolate passioni; e siccome non si può vincere in battaglia il nemico senza una forte resistenza, così in questa guerra intestina, che proviamo nostro malgrado dentro di noi, non potremo mai ottenere la vittoria de' nostri appetiti scorretti senza la continua resistenza di atti contrari, che diano loro la morte, o almeno gli soggettino alla ragione. Onde segue a dire il predetto Abate Isacco (*ead. collat.*) che se vogliamo salire con alta orazione fino sopra i Cieli, ci è necessario sempre combattere con l'armi della mortificazione fino all'estinzione d'ogni nostra passione ribelle: *Idcirco si volumus orationes nostras non solum cælos, sed etiam quæ super cælos sunt, penetrare, curemus mentem ab omnibus terrenis vitiis expurgatam, cunctisque mundatam fæcibus passionum, ad sublimitatem perducere naturalem, ut ita ad Deum omnis oratio ejus nullo vitiorum pondere prægravata conscendat.*

240. Finalmente conclude su questo proposito S. Gregorio, (*6. Moral. cap. 17.*) che bramando alcuno ascendere all'alto della contemplazione, esamini prima sè stesso, se con l'esercizio della mortificazione siasi tanto avvanzato nella vittoria delle sue passioni, fino a non volere alcun male ai prossimi, da cui riceve gran male, a non rallegrarsi soverchiamente nell'abbondanza de' beni, e a non rattristarsi della loro mancanza, e fino a non provar più molestia nelle sue orazioni da pensieri importuni, fattosi superiore a tutti con la vittoria di tutto. *Qui culmen perfectionis apprehendere nituntur, cum contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent, ut sollicite sciant si nulla jam mala proximis irrogant; si irrogata a proximis æquanimiter portant, si objectis temporalibus bonis nequaquam mens lætitia solvitur, si subtractis non nimio mœrore sauciatur; ac deinde perpendant, cum ad se ipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum temporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt.* Quando dunque si vedrà egli fatto già con la mortificazione superiore ad ogni sua mala inclinazione, allora potrà con qualche fondamento sperare il dono della contemplazione, e arriverà anche a possederlo, se però glie l'avrà Iddio destinato.

241. La sesta disposizione deve essere il disprezzo d'ogni onore, e gloria mondana. Ogni passione da contemplativi deve mortificarsi, perchè tutte sono d'impedimento al tratto familiare con Dio; ma più d'ogni altra deve esser combattuta, e vinta la passione della vanagloria, perchè *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*: Iddio si ritira da superbi, e gli rigetta da sè; e solamente agli umili dona la grazia della contemplazione. Perciò riflettendo S. Gregorio su quel testo dell'Esodo (*cap. 19. 18.*) in cui si narra, che Dio nel monte Sinai apparve a Mosè in forma di un fuoco che tramandava un gran fumo, dice che Iddio ai suberbi è un fumo, che offusca loro la mente, acciocchè non mirino le sue grandezze; ed agli umili è un foco luminoso, che rischiara loro l'intelletto, acciocchè veggano, e godano le sue bellezze. Indi conclude, che chiunque desidera volare all'alto della divina contemplazione, bisogna che prima calpesti la gloria terrena, e ne svella dal suo cuore ogni brama. (*6. Moral. cap. 17.*) *Hinc est, quod legem daturus Dominus, in igne, fumoque descendit: quia & humiles per claritatem suæ ostensionis illuminat, & superborum oculos per caliginem erroris obscurat. Prius igitur mens ab appetitu gloriæ temporalis, & ab omni carnalis concupiscentiæ delectatione tergenda est, & tunc ad arcem contemplationis erigenda.* Concordemente a questi sentimenti asserisce S. Bernardo (*vel alius de modo bene viven. Ser. 53.*) che sarà rigettato dalla contemplazione come un indegno, chiunque avido della gloria temporale cerca di comparire sugli occhi altrui: *Quicumque prius in vita activa proficit, ad contemplativam bene conscendit. Qui autem hanc temporalem gloriam, aut carnalem affectat concupiscentiam, a contemplativa prohibetur.* Chi dunque desidera accostarsi a Dio per mezzo della contemplazione, e unirsi strettamente con lui, disprezzi con tutte le forze del suo spirito l'onore mondano, l'abbomini, lo calpesti: altrimenti rimarrà deluso nelle sue speranze; e sarà costretto a dire ciò, che diceva S. Agostino (*7. Conf. cap. 1.*) piangendo gli anni male spesi della sua vita passata: *Tumore meo separabar abs te, & nimis inflata facies claudebat oculos meos.* Il tumore della mia vanità mi teneva lungi da te, mio

Dio,

Dio, e l'enfiagione del mio spirito vano mi chiudeva gli occhi della mente, per non poterti rimirare.

242. Tutto ciò, che ho detto fin ora, in sostanza altro non è, che ciò che concordemente insegnano i Dottori Mistici, cioè, che alla contemplazione deve precedere l'azione, ed alla vita contemplativa la vita attiva: nè vogliono altro con questo significare, senonchè di legge ordinaria non giunge la persona divota a contemplare le divine grandezze, se prima con un incessante esercizio di azioni mortificative, e laboriose non abbia composto l'animo sulla norma della cristiana perfezione. Tra cento e cento sentiamo ciò che dice a questo proposito S. Bonaventura (*in* 3. *itin. ætern. dist.* 4. *art.* 4.) appoggiato anch'esso all'autorità di Origene. *Ut patet de sex gradibus contemplationis Origenis, quod declarat dicens: Contemplatorem verum, & jubilatorem certum te judico, si primum perficiat te actio. Hic Origenes subtiliter considerat, quod ubi vita activa terminatur, & perficitur, ubi vita contemplativa ordinate incboatur, & gradatim sursum tendit, & proficit, donec in visionem intuitivam consumatur. Unde proprie loquendo de contemplatione, perfectio actionis non est gradus contemplationis; sed potest dici status quidam resultans a perfectione vitæ activæ, quæ necessario præcedit, disponens potentias contemplativas actus suos non impeditos, sed perfectos.* Ecco che il Santo mette la perfezione della vita attiva, come disposizione necessaria alla contemplazione. Il che è appunto quello, che abbiamo detto ne' precedenti numeri.

243. La settima disposizione sia un indefesso studio di orazioni vocali, e mentali, ad una continua presenza di Dio: perchè questi sono i gradini, per cui si sale all'alta cima della celeste contemplazione. Con la meditazione comincia l'anima ad accendersi in amore; con la presenza di Dio va mantenendo quel sagro calore, che nella meditazione si accese; sicchè tornando tante volte a riscaldarsi, e ad accendersi in questo santo fuoco, scende alla fine sopra di lei il raggio della contemplazione, che la fa tutta ardere in fiamme d'amore, fino a farla talvolta divenire per divina trasformazione l'istessa fiamma di amore. Ma per giungere qui, una gran costanza vi vuole nell'esercizio dell'orazione. Quante stanchezze di testa, quanti tedj, e quante noje, quanti rincrescimenti, quante desolazioni, quanti travagli convien soffrire! Dicesi nel Genesi (*cap.* 2. 2.) che Iddio operò sei giorni nella creazione dell'universo, il settimo giorno poi si riposò: *Requievit septimo die ab universo opere, quod patraverat.* Così dobbiamo noi operare lungamente, e costantemente colle nostre potenze nell'uso frequente delle meditazioni, ed orazioni vocali, e nella divota pratica della divina presenza, per giungere poscia un giorno a riposare con Dio nel monte sublime della contemplazione.

244. Oltre queste disposizioni, che certamente sono le principali, molte altre ve ne sono, con cui l'anima rendesi idonea a ricevere i luminosi influssi della divina contemplazione. A niuna però di queste, io torno a dire, anzi neppure a tutte queste insieme è dovuto per giustizia sì eccelso dono. E però quando la persona avrà molto faticato, molto patito, e molto si sarà inoltrata nel cammino della perfezione, non avrà a mettersi in pretensioni vane, ma dovrà rimanersene indifferente nelle mani di Dio, contenta di quanto disporrà sopra di lei, dicendo con rassegnazione, ed umiltà: (*Lucæ* 17. 10.) *Quod potuimus facere, fecimus: servi inutiles sumus.* Avverta però il Direttore, non esser necessario che le predette virtù, acciocchè siano disposizioni alla contemplazione, debbano trovarsi nell'anima in grado perfetto: giacchè il perfezionarle, come ho già detto di sopra, appartiene all'istessa contemplazione. Ma basterà, che la persona procuri con tutte le sue forze di conseguirle, e che di fatto vada profittando in esse. Quando Iddio veda ciò, non lascierà di compartirgliele, se però avrà stabilito di condurla per questa via alla celeste patria.

CAPO XXII.

Si risponde ad alcuni quesiti, che possono farsi circa la materia del presente Trattato.

245. PRimo Quesito. Se i tratti della divina contemplazione siano brevi, oppure durino lungamente. Rispondo, che la contemplazione secondo la dottrina comune de' SS. Padri, e de' Teologi Mistici, suol esser breve, perchè *corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* (*Sap.*

(*Sap.* 9. 15.) S. Agostino parlando di sè stesso dice così: Ero rapito a te, mio Dio, dalle tue bellezze; ma poco dopo dal peso del mio corpo ne ero distaccato, e con mio grave cordoglio ero restituito a me stesso: *Rapiebar ad te decore tuo: moxque diripiebar abs te pondere meo, & ruebam in ista cum gemitu; & pondus hoc consuetudo carnalis est.* (*Confess. lib.* 7. *cap.* 17.) Altrove torna a querelarsi, dicendo: M' introduci alcune volte, Signore, in una sì insolita dolcezza, che se giungesse a perfezione, io non so ciò che sarebbe di me; solo, che non sarebbe quello un diletto proprio di questa misera vita. Ma che? Presto ricado nel mio solito stato; e dalla condizione mortale di questo corpo sono molto tenuto, che non torni col volo della contemplazione a riposare in te. (*Idem Confess. lib.* 10. *cap.* 40.) *Et aliquando introducis me in affectum quemdam inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quæ si perficiatur in me, nescio quid erit: scio quod vita ista non erit. Sed recido in hæc ærumnosis ponderibus, & reabsorbeor solitis & tenecor: & multum fleo; sed multum teneor: tantum consuetudinis sarcina degravat: hic esse valeo, nec volo, illic volo, nec valeo: miser utrobique.* S. Gregorio apertamente afferma (*Moral. lib.* 5. *cap.* 23.) che non può la nostra labile mente stare lungo tempo fissa nella contemplazione delle divine cose: e però la rassomiglia ad un raggio di luce, che improvvisamente risplende, ma tosto si nasconde. *Nec enim in suavitate contemplationis intimæ diu mens figitur, quia ad se ipsam immensitate lucis reverberata revocatur: cumque internam dulcedinem degustat, amore æstuat, ire supra semetipsam nititur, sed ad infirmitatis suæ tenebras refracta relabitur, & magna virtute proficiens videt, quod videre non potest hoc quod ardenter diligit: nec tam ardenter diligeret, nisi aliquatenus videret. Non ergo stat, sed transit spiritus, quia supernam lucem nostra nobis contemplatio aperit, mox infirmantibus abscondit.* Riccardo di S. Vittore dice, (*in præpar. ad contempl. cap.* 76.) che rari sono quelli, che salgano al monte della contemplazione, più rari quelli che ci si fermano, rarissimi quelli, che vi mettono stanza, e vi riposano. *Rarum valde in hunc montem ascendere; sed multo rarius in ejus vertice stare, & ibi moram facere; rarissimum autem ibi habitare, & mente requiescere.* Volendo con questo significare, che la contemplazione è di pochi, ed è breve. Cassiano pronuncia assolutamente, non esser possibile, che l' uomo, finchè è ricoperto da spoglie mortali, goda lungamente la divina contemplazione: *Inhærere quidem Deo jugiter, & contemplationi ejus, quemadmodum dicitis, inseparabiliter copulari, impossibile est homini istius carnis fragilitate circumdato.* (*Collat.* 1. *cap.* 13.

246. Si avverta però, che quando i Sacri Dottori dicono che la contemplazione è breve, parlano, come spiega S. Tommaso; della contemplazione eminente giunta già al sommo; non parlano di alcuni gradi di contemplazione più bassi, e neppure della contemplazione presa alternativamente ne' suoi incrementi. Ma perchè questa è un dottrina, che suppone altre notizie, ne rimetto la spiegazione al capo 24. del seguente Trattato. Per ora basti al lettore sapere, che la contemplazione, generalmente parlando, è di breve durata.

247. Secondo Quesito. Se possa darsi in qualche contemplazione amore di Dio, senz' alcuna cognizione dello stesso Dio. Pare che non vi sia di che dubitare su questo punto; mentre essendo la nostra volontà potenza cieca, non può moversi verso l' oggetto, se l' intelletto prima non glielo mostra con la luce delle sue cognizioni. Eppure vi sono stati alcuni Teologi Mistici, li quali non solo hanno detto che sia possibile, ma che di fatto accada cosa sì portentosa, affermando che nelle contemplazioni più alte, e più perfette la volontà ama Dio senza conoscerlo. Di questa opinione fu S. Bonaventura nel trattato della Mistica Teologia, se pure una tal opera fu parto di quella gran mente, mentre e per questa, e per qualche altra dottrina non ben fondata, appresso alcuni è sospetta. Di questo parere fu Giovanni Gersone: sebbene le ragioni che adduce per prova del suo intento, non sono di molto peso. Il P. Alvarez de Paz (*Tom* 3. *lib.* 4. *p.* 3. *c.* 9.) quantunque non s' impegni a tenere questa sentenza, difende però acremente quelli che la tengono, ne promove i fondamenti, risponde con impegno alle difficoltà che le si oppongono, e sopra tutto si duole molto di alcuni Teologi scolastici, che deridono come semplici quei contemplativi, che dicono di amare senza conoscere l' oggetto amato.

248.

248. Contuttociò dico, che non è possibile, nemmeno per divina virtù, amare o in contemplazione, o fuori di contemplazione qualsisia oggetto senza conoscerlo. Questo è il sentimento di quasi tutti i Teologi scolastici, e mistici, insinuatoci da S. Agostino (*de Trin. lib.* 8. *cap.* 4. *& lib.* 9. *cap.* 2.) da S. Gregorio, da S. Bernardo, da S. Anselmo, e da S. Tommaso nella sua Somma: perchè l'amore ha una dipendenza essenziale, e indispensabile dalla cognizione del suo oggetto, secondo il celebre detto dello stesso Agostino, che *voluntas non potest ferri in incognitum*; che la nostra volontà non può portarsi coi suoi affetti ad un oggetto ignoto. Per intender questo, convien sapere, che l'oggetto amato non è solamente termine, o scopo a cui va a ferire la volontà coi suoi affetti, ma è anche cagione movente, necessariamente richiesta alla produzione di tali affetti. Ma come potrà l'oggetto movere la volontà, e movendola produrre, come sua cagione obbiettiva, l'amore, se non sia conosciuto? Questo è un impossibile. Risponde a questo il P. Alvarez, che basta che la cognizione sia preceduta, ancorchè attualmente non si congiunga con l'amore. Dunque se questo è vero, ripiglio io, potranno gli occhi nostri mirare gli oggetti all'oscuro, perchè basterà per vederli, che la luce sia preceduta. La parità ha tutto il suo vigore, perchè siccome gli occhi si muovono a formare la vista dell'oggetto illuminato; così si muove la nostra volontà a produrre il suo amore dall'oggetto conosciuto. Non ammetterà certo una illazione sì falsa il precitato Autore: e però converrà dire, che siccome non basta alla vista delle nostre pupille, che sia preceduta la luce; così non basta all'amore della nostra volontà, che sia preceduta la cognizione. Risponde Giovanni Gersone, che Iddio può con la sua onnipotenza supplire le veci dell'intelletto, e l'impotenza della volontà, con produrre da sè solo l'amor santo, infonderlo, e conservarlo nella volontà del contemplativo. Ma chi non vede quanto ciò sia falso, perchè l'amore che prova l'anima in contemplazione, è atto vitale, ed è di essenza di tali atti, come dicono i Filosofi, l'essere prodotti dalla potenza, ed essere ricevuti in quella; altrimenti non potrebbe dirsi, che per tali atti ella viva. Spiego questo con una similitudine. Se noi legassimo al tralcio di una vite un grappolo di uva non prodotto da lei, potrebbe dirsi con verità, che fosse uva di quella vite? Certo che nò. Potrebbe solo dirsi, che l'uva è stata attaccata a quella pianta. Così se Iddio infondesse nella volontà del contemplativo un atto di amore da lui non generato, non potrebbe quello chiamarsi amore di una tal volontà, ma soltanto amore attaccato, o unito ad una tal volontà.

249. A questo proposito osservo, che quando noi usiamo questi termini, contemplazione infusa, o passiva, non intendiamo significare, che Iddio produca atti di cognizione, e di amore, e ce l'infonda nell'intelletto, e nella volontà, come s'infonde l'acqua, o il vino nel vaso: perchè tali cognizioni, ed amori, oltre che non sarebbero liberi, e meritorj, neppure sarebbero propriamente atti delle nostre potenze. Pretendiamo solo di dire, che Iddio infonde nella nostra mente la luce, dipendentemente da cui produce il nostro intelletto quella cognizione spirituale, che è semplice sguardo delle divine verità. Infonde ancora certe interne mozioni, che svegliano la volontà, e la rendono potente a produrre certi atti fervidi, e soavi di amore, sicchè tutta l'infusione della contemplazione non istà negli atti contemplativi, che non sono infusi, ma generati da noi: sta nelle cagioni, che concorrono alla produzione di tali atti. Nè bisogna in questo dar retta alle persone divote, quando dicono, che trovandosi in alta contemplazione, non par loro di produrre l'intelligenze, e gli affetti, ma solamente di riceverli: perchè ciò proviene dalla gran dolcezza, e facilità, con la quale producono i loro atti, a cagione di cui operando, non par loro di operare. In questo senso ancora devono prendersi quell'altre frasi mistiche, con cui diciamo, che in alcuni tratti di orazione l'anima *passive se habet*, oppure *patitur divina*, e simili. Tutto questo deve sempre intendersi in riguardo alle cagioni, e non agli atti della divina comtemplazione.

250. Ma diamo il caso, che potesse la nostra volontà amare Iddio alla cieca, senza aver di lui alcuna, benchè minima, cognizione; io non intendo che perfezione della contemplazione sarebbe mai questa. Certo è, che la contemplazione de' Beati è senza comparazione più per-

perfetta della nostra, eppure quelle anime felici non amano mai Iddio senza conoscerlo. L'istesse fiamme di amore, in cui ardono i Serafini del cielo, non sono mai senza luce di cognizione, anzi da questa prendono forza, e vigore i loro ardori. Che più? Iddio stesso non potrebbe amare un oggetto, se non lo conoscesse. Come dunque ha da essere perfezione della terra amare ad occhi chiusi, se è perfezione grande del cielo amare ad occhi aperti? Dal non poter noi vedere svelatamente la faccia di Dio, proviene la languidezza de' nostri affetti: e poi dal non vederlo, neppure trasparente sotto i veli della fede, ha da nascere l'ardore de' nostri amori? Non è facile a persuaderlo. E la ragione di questo si è, perchè la cognizione è la cagione prossima dell'amore, e quasi l'esca di questo fuoco: nè è possibile, che coll'allontanamento della causa abbia a crescere la perfezione nell'effetto. Chi direbbe mai, che con rimuovere il fuoco abbia a crescere il calore nel legno, che è già vicino a bruciarsi? che con nascondere il Sole, debba crescere il tepore nell'aria, che già incomincia ad intiepidirsi? Niuno certamente: perchè il fuoco è la cagione di un tal calore, e il Sole di un tal tepore. Come dunque sarà possibile, che con allontanare dall'anima la cognizione di Dio, abbia da avvalorarsi il fuoco del santo amore, di cui quella è cagione?

251. Risponde a questo il P. Alvarez, che dalla debolezza dell'anima nasce, che alle volte ami senza conoscere: perchè essendo limitate le sue forze, lascia di conoscere per impiegarsi tutta in amare: come accade nell'estasi, in cui l'anima abbandona i sensi, per essere tutta intenta alle operazioni dello spirito. Dunque, replico io, se l'occhio è debole, bisognerà togliergli ogni luce, e lasciarlo fra dense tenebre, acciocchè possa vedere. Dunque se il fuoco è fiacco, converrà sottrargli ogni esca, ed ogni pascolo, acciocchè possa meglio bruciare. Chi non vede, che queste sono false conseguenze? Perchè una cagione debole in produrre i suoi effetti, non può mai divenir forte, con toglierle quelle cose, che la rendono o più disposta, o più robusta nell'operare. Donde siegue, che essendo la cognizione di Dio l'unica cosa, che può render la nostra volontà vigorosa ad amare quel sommo bene, non può esser mai vero, che la sottrazione di questa l'abbia a rendere più potente ad amarlo. La parità dell'estasi nulla prova: perchè i nostri sensi, disturbando l'attenzione della nostra mente, sono d'impedimento alla contemplazione: onde conviene che talvolta si chiudano, acciocchè l'anima stia tutta in Dio. Ma la cognizione di Dio non è punto di ostacolo all'amore dello stesso Dio, anzi che l'invigorisce, lo accende, lo fa più fervido, come essenziale cagione di esso; e però non può essere mai espediente che quella si ritiri, acciocchè l'amore si avvivi.

252. Ma andiamo a toccare il fondo di questa difficoltà. Il motivo principale, che induce alcuni Dottori Mistici ad ammettere un amore sì portentoso, è l'esperienza o di sè, o di altri contemplativi, i quali asseverantemente affermano, che in certi accendimenti di spirito amano grandemente Iddio, senza punto conoscerlo; anzi dicono, che questo loro accade talvolta improvvisamente per mezzo di certi tocchi interni, mentre neppure pensano a Dio. Ma a tutto questo pare a me che possa facilmente rispondersi, senza mettere in campo nuove dottrine, dicendo che questi tali hanno nelle loro sublimi contemplazioni vera cognizione di Dio; ma è ella sì spirituale, sì delicata, sì pura, che non l'avvertono, perciò non se ne rammentano, nè la sanno ridire. Quante volte accade lo stesso negli atti stessi sensibili, e grossi del nostro corpo? Quanti passi facciamo noi dalla mattina alla sera? Quanti moti col corpo, e con le membra tutti liberi, e volontarj, di cui per mancanza di riflessione punto non ce ne ricordiamo; e interrogati, non gli sapremmo ridire? Prende un esperto Sonatore la sua Cetera, e suonando discorre, e discorrendo suona. Certo è che ogni moto della sua mano, con cui tocca le corde, è conforme alle note; e però è necessario che nell'atto che parla, e suona, conosca quelle note, a cui si conforma col moto delle sue dita. Eppure questa cognizione è sì tenue, che egli stesso neppure si accorge di averla, e interrogato risponde che suona, e suona regolatamente, senza riflettere alle regole di quel suono. Or se questo accade negli atti grossolani, e materiali

del nostro corpo; quanto più deve accadere in certe cognizioni spiritualissime, e purissime, che si ricevono in alcune contemplazioni, sicchè l'anima avendole, non avverta di averle? E tanto più che in tali contemplazioni l'anima è sì fissa con la mente, e sì assorbita con gli affetti in Dio, che non è capace di riflettere sopra gli atti suoi. Onde non è maraviglia, se tornando la persona a sè stessa dopo quell'assorbimento, non si ricordi di aver avuta alcuna cognizione di Dio, benchè in realtà l'abbia avuta semplice, e pura. Io credo costantemente che la cosa passi così, come spiegherò più a lungo nel seguente Trattato, in occasione che avrò a parlare di certi gradi di particolare contemplazione. Ma se tali esperienze di persone contemplative possono fondatamente dichiararsi in tal modo, che serve ammettere un amore spogliato di ogni cognizione, che dagli Scolastici è rimirato, non dico come un portento, ma come un mostro introdotto nell'ordine della grazia, nè si può da essi mirare senza stupore?

253. Terzo Quesito. Se nella contemplazione si possa più amare che conoscere, e più conoscere che amare. In quanto alla seconda parte non vi può esser dubbio, che possa l'intelletto conoscer più, e la volontà amar meno, perchè l'amore è libero: e siccome può la volontà, conosciuto il merito dell'oggetto, non amarlo in modo alcuno, così può amarlo meno del suo merito. Qualche difficoltà può essere nella prima parte: mentre hanno voluto alcuni Autori, che per la dipendenza che ha dall'intelletto la nostra volontà, non possa amare più intensamente l'oggetto, di quello che l'intelletto l'apprende. Ma l'opposto insegna espressamente l'Angelico: poichè sebbene per amare un oggetto, si richiegga, come condizione indispensabile, qualche cognizione, che alla volontà dimostri la di lui amabilità, come ho provato nel precedente numero; presupposta però una tal notizia, può la volontà amarlo con maggior perfezione di quella, con cui l'intelletto lo conosca. Ne adduce il Santo Dottore la ragione: perchè l'intelletto non conosce l'oggetto in sè stesso, ma solo nelle specie intellettuali, che glielo rappresenta; ma bensì la volontà in sè stesso lo ama. Onde proporzionandosi al di lui merito, può essere nell'amare più fervida, di quello che l'intelletto sia nell'intenderlo splendido, e luminoso. Reca anche la similitudine di chi si dia allo studio di qualche scienza, e in specie della Rettorica. Ha questo di una tal scienza una cognizione molto confusa, ed imperfetta, perchè altro di lei non sa, senonchè insegna il modo di persuadere: eppure l'ama con grande ardore, mentre per acquistarla, fatica incessantemente, e si lambicca il cervello su i libri la notte, e il dì. (*S. Thom. 1. 2. quæst. 27. art. 2. ad 2.*) *Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem, secundum quod in se est: unde ad perfectionem amoris sufficit, quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit, quod aliquid plus ametur, quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si perfecte non cognoscatur. Sicut maxime patet in scientis, quas aliqui amant propter summariam aliquam cognitionem, quam de eis habent, puta quod sciunt Rhetoricam esse scientiam, per quam homo potest persuadere, & hoc in Rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.* Lo stesso, conclude il Santo, deve dirsi dell'amore di Dio. Ed in fatti entrata che sia l'anima nella caligine luminosa della mistica Teologia, ha di Dio una cognizione alta sì, ma molto generale e confusa; ma pure risulta da essa un amore fervidissimo, mentre dentro quelle splendide caligini si forma l'unione trasformativa di amore. Così certi tocchi sostanziali, che dà Iddio a certe anime dilette, benchè non siano senza qualche cognizione di Dio, lo gustano però, e lo sapporeggiano in modo, che qualunque cognizione non avrebbe potuto mai loro rappresentarlo. Anzi risulta da essi una molto particolare, e saporosa notizia dello stesso Dio, che l'accende in un più fervido amore, come vedremo meglio a suo luogo. Concludiamo dunque con S. Bonaventura. (*7. itin. æter. dist. 5*) *Ex his igitur patet plane, quod actus dilectionis excelit, & præcedit actum cognitionis intellectualis in aliquo gradu. In quantum autem eum excellit, in tantum eum excedit, attingendo Deum in aliquo gradu dilectionis, ad quem actus intellectualis extendi non potest.* Il che è appunto quello, che andiamo dicendo.

254. Quarto Quesito. Se vi sia grado di sì alta contemplazione, in cui l'anima perda la libertà ad amare. Per intelligenza di ciò che dirassi, conviene av-

ver-

vertire, che qui non si parla di certe contemplazioni inferiori, in cui non vi può esser dubbio che l'anima ami con piena libertà; perchè siccome è indifferente, e libero il giudizio, che ella forma di Dio in tali orazioni; così deve esser libero l'amore, con cui dolcemente si porta a lui. Si parla solo di certe contemplazioni altissime di estasi, e di ratti, in cui la cognizione che ha l'anima delle cose divine, non è libera; voglio dire, che non l'ha per sua elezione, ma le viene infusa da Dio, e per mezzo di essa è sì potentemente fissata nelle divine perfezioni, che non può divertirsi ad altro oggetto. Il punto dunque della difficoltà consiste in questo, se posta questa necessità di conoscere, l'amore che siegue, sia dalla volontà prodotto con libertà, e con merito: tanto più, che nel tempo stesso è la volontà da una mozione soavissima fortemente provocata ad amare. Mosso questo dubbio dunque da S. Teresa nella contemplazione della Cantica (*c. 6.*) dicendo: *Ma può nascer dubbio, se stando* (l'anima) *tanto fuori di sè, e tanto assorta, che pare non possi operare cosa alcuna per esercizio delle potenze, come può meritare?* poi immediatamente risponde, *che dall'altro canto pare che non sia possibile, che le faccia Dio favore sì grande, perchè perda tempo, e non acquisti cosa alcuna, meritando in quello: ciò non è da credere*. Questa è un'ottima ragione estrinseca a persuadere, che in queste altissime unioni deve essere l'Amore libero, e meritorio. Altrimenti che servirebbe tener l'anima lungo tempo così legata, e ristretta? Meglio sarebbe per lei esser lasciata in sua balia, che potrebbe allora con qualche atto di carità meritorio procacciarsi un'eterna felicità. Sebbene prima ancora di proporre questo dubbio, l'aveva già deciso la santa Maestra, con conclusione dogmatica, e magistrale, dicendo così: (*eodem cap.*) *Bene è vero, che nè anche per l'amore si trova svegliata: ma felice avventurata ubbriacchezza, che fa che lo Sposo supplisca quello, che l'anima non può, che è il dare un maraviglioso ordine, affinchè stando tutte le potenze morte, e addormentate, resti vivo l'amore, e che senza intendere come opera, ordini il Signore che operi tanto maravigliosamente, che resti fatta una cosa istessa col medesimo Signore dell'amore, che è Dio, con una purità grande: poichè non vi è chi la disturbi, nè sensi, nè intelletto, nè memoria; ma solo la volontà è quella, che attende, e opera con l'amore, e merita il libero arbitrio*. E' cosa degna di riflessione, che una Santa sì umile, sì modesta, sì acuta, sì circospetta in parlare di materie dottrinali, trattandosi della libertà, e del merito, che ritiene l'anima in queste unioni estatiche, parli sì risoluta, *e merita il libero arbitrio*. E più mi fa maraviglia, che essendo ella amantissima delle lettere, e de' letterati, si ponga a riprendere alcuni di essi, che non ammettevano una tal libertà. (*eodem cap.*) *Non come alcuni letterati, i quali non guida il Signore per questo cammino di orazione, anzi neppure sanno tali principj, volendo essi incamminare tutte le cose per la sola, e troppa ragione, e tanto alla misura de' loro intelletti, che non pare senonchè così le loro lettere abbiano a comprendere tutte le grandezze di Dio*. Tanto premeva alla Santa di tenere ferma, ed inconcussa la libertà, e il merito negli atti contemplativi, benchè eminenti.

255. La ragione teologica di questo si è: perchè non ostante la forza che Iddio fa all'intelletto nel ratto, e non ostante la necessità, con cui è tenuto egli fisso nell'oggetto, tanto la volontà è padrona de' suoi atti, e de' suoi affetti, e assolutamente parlando può non amare: e questo basta, acciocchè amando ella, non solo sia santo, ma sia libero, e meritorio il suo amore. Allora la cognizione, che tiene la mente fissa in Dio, toglierebbe la libertà agli atti di amore, quando avesse sì forti attrattive, che rapisse irresistibilmente la volontà ad amare sì vago oggetto, come accade nella visione beatifica. Ma questo mai non avviene nella contemplazione di qualunque estasi, o ratto: perchè in tali orazioni la cognizione non è intuitiva: non vede Iddio in sè stesso, nè scuopre evidentemente il merito, che egli ha di essere da noi amato; è soltanto astrattiva, e lo mira solo nello specchio di qualche specie intelligibile. Inoltre ancora la cognizione predetta, per quanto sia altamente illustrata da' doni dello Spirito Santo, in sostanza è un atto vero di fede, che tra i suoi chiarori nasconde tenebre, ed oscurità, sicchè non può avere tanta forza di rapire la volontà a Dio, che non rimanga alla volontà potenza bastevole a resistere: onde segua che l'anima, amando il

do il sommo bene, l'ami liberamente, non necessitata, ma invitata dalle di lui dolci attrattive.

256. Nè bisogna dar retta ai contemplativi, quando dicono, che trovandosi nell' atto delle loro unioni trasformati in Dio, non possono fare a meno di amarlo: perchè non tutti hanno la mente perspicace di S. Teresa, che sappia negli atti suoi unitivi ravvisare l'arbitrio, e il merito. Questo loro modo di parlare altro non significa, senonchè appressati che eglino siansi a Dio per mezzo della luce contemplativa, sentonsi e dall' oggetto presente amabilissimo, e dalle mozioni interne soavissime sì fortemente provocare ad amarlo, che non potrebbero senza molta difficoltà, e ripugnanza sospendere un tale amore. Ma questo al più mostra, che in tal caso vi è un' impotenza morale a non amare un sì gran bene, ma non già un' impotenza fisica; perchè non ostante tali difficoltà, può assolutamente la volontà, adoprando tutte le sue forze, non lo amare. E questo basta, acciocchè il suo amore abbia il bel pregio di esser libero, e meritorio.

257. Quinto Quesito. Se chi gode la divina contemplazione, sia certo di stare in grazia di Dio. Si fonda questo dubbio nelle dottrine esposte nei passati capitoli, in cui dicemmo, che alla contemplazione deve concorrere l'abito della carità, il quale secondo le diverse opinioni de' Teologi, o è l'istessa grazia santificante, o certamente da quella non va mai disgiunto. In oltre vi debbono cooperare i doni dello Spirito Santo, che sono inseparabili da detta grazia. Prima però di rispondere a questo Quesito, suppongo quella verità di fede, che niuno nella vita presente può sapere di certo, se sugli occhi del Signore sia degno di amore, o di odio, e conseguentemente se trovisi in sua grazia, o in sua disgrazia. (*Eccle*, 9. 1.) *Nescit homo, utrum odio, vel amore dignus sit*. Tutto questo però s'intende con la limitazione, che o l'uno, o l'altro non siaci rivelato da Dio: perchè sopraggiungendo la divina rivelazione, cessa ogni incertezza, ogni dubbio, e diveniamo sicuri o di possedere il tesoro della grazia, o d' esserne privi. Posto questo, distinguo due specie di contemplazioni: una perfetta, che consiste nell' unione mistica, e fruitiva di amore; l'altra meno perfetta, che consiste in altre contemplazioni inferiori, che non giungono a questo alto grado di mistica unione; e dico, che chi possiede queste seconde contemplazioni, non è certo di stare in grazia di Dio: perchè, come dice il P. Alvarez de Paz (3. *tom. lib.* 5. *p.* 2. *c.* 4.) non può egli sapere di certo, che tali contemplazioni non provengano da qualche grazia gratisdata, che potrebbe molto bene combinarsi con la colpa mortale. Posciachè tali contemplazioni si formano per mezzo di una luce infusa, che mostra alla mente di chi ora, Iddio presente, e in lui fissa un semplice sguardo; ma tutto questo può farsi dalla sapienza, in quanto è grazia gratisdata, e non dono. In oltre è vero, che tali contemplazioni portano seco un affetto dolce, e dilettevole. Ma potrebbe darsi il caso, che questo nascesse o dalla natura, o dal demonio, che con arte maligna destasse nell' appetito tali dolcezze. Donde si deduce non esservi sicurezza, che le dette contemplazioni abbiano origine dall' abito infuso della carità, e dai doni dello Spirito Santo; e per conseguenza che il soggetto che le riceve, possegga la preziosissima gioja della grazia santificante.

258. Dico in secondo luogo, che se il contemplativo goda attualmente l'unione mistica, e trasformativa di amore, è egli certo di stare in grazia. Il P. Filippo della Santissima Trinità (*Theol. Myst. tract. proœm. art.* 8.) dice che questa è opinione comune tra i Dottori Mistici: perchè uno stato sì sublime esige, che Iddio riveli all' anima sua sposa l'amicizia che passa tra di loro. Anzi credo, che di ciò sia rivelazione l'istessa mistica unione: conciossiacosachè l'anima elevata a questa altissima contemplazione, ha cognizione soprannaturale evidente, che ella è unita a Dio, e che Iddio è unito a lei per amore. Dissi *evidente*, perchè una tal cognizione è esperimentale: mentre l'anima per mezzo di un intimo tocco sente Iddio, sente il suo amore, e ne gusta con un sapore di Paradiso: in quel modo appunto, che chi mangia il mele ne sente la dolcezza, nè può dubitare di averlo dentro le sue fauci. Il che è tanto vero, che dopo l'unione (come dice S. Teresa, e noi vedremo a suo luogo) rimane impressa nell' anima una certezza indelebile, che

che ella fu con Dio, e Iddio con lei: segno chiaro, che fu evidente una tal notizia. Dunque se l'anima è certa che Iddio è unito a lei con unione di amore, è anche certa che ella gli è grata, e che vive in grazia sua: e l'istessa unione è una specie di vera rivelazione, con cui Iddio stesso a lei praticamente lo notifica, e ne l'assicura.

259. Aggiunge S. Lorenzo Giustiniani (*de Cast. Con. c. 14.*) che ella è anche sicura della sua eterna salute. *Propriæ efficitur certus salutis, lumine gaudet veritatis, præsentia exultat sponsi, gustu pinguescit caritatis, experientia nutritur amoris.* E altrove torna a dire lo stesso. *Sponsa de Thalamo ascendit in Cælum, & de Cælo jugiter descendit in Thalamum, non pavida, non de salute incerta: ingreditur sponsa in supernorum mansionem; sed tamquam in dilecti domum, & in propriam possessionem.* S'intenda però, che tutta questa sicurezza è fondata in qualche rivelazione, che l'anima riceva della sua salvezza.

260. Ma si avverta, che tutto questo accade, mentre l'anima con perfetta carità sta unita a Dio, dovendo allora verificarsi il detto dell'Apostolo (*1. Joan. 4 18.*) che *perfecta caritas foras mittit timorem.* Del resto poi permette Iddio in altri tempi, che ella entri in timore, e in dubbio delle sue esperienze, e rivelazioni, oppure se ne dimentichi, acciocchè operi con timore, e tremore il grande affare della sua salute. Così unendo il Signore con ammirabile innesto all'amore il timore; coll'uno tiene l'anima umile, e bassa, e coll'altro l'innalza a' suoi dolci abbracciamenti.

261. Sesto Quesito. Se le scienze, massime sacre, siano d'impedimento alla contemplazione. Rispondo che no, anzi che le sono di ajuto: perchè insegna S. Tommaso (*2. 2. q. 82. art. 3. ad 3.*) che le scienze accrescono in chi le possiede la divozione, purchè però siano con santa umiltà riferite all'autore di ogni bene, che è il sommo bene. Dà il Santo questa limitazione al suo detto: perchè l'umiltà è ad ogni persona, o sia rozza, o sia culta, o sia ignorante, o sia dotta, la disposizione più di ogni altra importante, per ricevere da Dio qualunque celeste dono. Dice dunque così: *Si scientiam, & quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdit, ex hoc ipso devotio augetur.* Dunque se le scienze possono conferire all'accrescimento della divozione, possono anche dar mano all'acquisto della contemplazione: giacchè questa da quella prende la sua origine. S. Teresa narra di sè nella istoria della sua vita, che nutriva nel suo cuore ardentissimi desiderj, che i letterati si dessero allo studio dell'orazione, perchè aveva veduto con l'esperienza quanto fossero disposti a farvi gran progressi; e afferma di averne conosciuti alcuni, che in breve tempo erano saliti a gradi di molto elevata contemplazione. Quindi si scorga l'arroganza di Michele Molinos, che ebbe ardire di affermare, che i Teologi meno delle persone semplici, e rozze sono disposti al ricevimento della celeste contemplazione; e per provare il suo intento, invece di ragioni, adduce quattro falsità calunniose ad una tal classe di persone, degne di ogni stima per il loro sapere, e d'ordinario anche per l'integrità della vita. Ecco la sua temeraria proposizione condannata da Innocenzo XI. (*64. Molin. damnat.*) *Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad statum contemplativi: primo quia non habet fidem adeo puram: secundo quia non est adeo humilis: tertio quia non adeo curat propriam salutem: quarto quia caput habet refertum phantasmatibus, speciebus, opinionibus, & speculationibus, & non potest in illum ingredi verum lumen.*

262. Settimo Quesito. Se la perfezione consista nella contemplazione, o almeno se sia questa mezzo necessario per conseguirla. Alla prima parte del Quesito rispondo che no: perchè S. Tommaso ha già deciso (*2. 2. q. 184. art. 1.*) che la cristiana perfezione consiste nella carità, che ci unisce a Dio nostro ultimo fine. *Dicendum, quod unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis, quia qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo, ut dicitur 1. Joan. 4. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio humanæ vitæ.* Al più potrebbe dirsi, che nella contemplazione in qualche modo s'includa la cristiana perfezione, inquanto che ella in sè racchiude il divino amore, o come sua parte essenziale, o come sua proprietà. Ma tutto ciò può anche dirsi della meditazione, mentre in essa ancora si esercitano atti di carità, e tal-

talvolta più forti, più robusti, e più perfetti, benchè men soavi.

263. Alla seconda parte del Quesito rispondo, ch' ella neppure è mezzo necessario per il conseguimento della nostra perfezione: perchè la carità, in cui la perfezione consiste, può acquistarsi anche per mezzo della meditazione, anzi per mezzo delle sole preghiere quotidiane, umili, e confidenti, a cui Iddio ha legato la concessione di tutte le grazie: *Petite, & accipietis*. Il che è più vero nelle persone rozze, che per debolezza di mente, e di discorso non son capaci di praticare una rigorosa meditazione. Poveri noi, se i soli contemplativi possedessero la preziosissima gioja della carità! pochi amanti avrebbe Iddio nella sua Chiesa. La perfezione, come dissi un'altra volta, deve essere acquistabile da tutti, perchè a tutti è stata da Dio consigliata. E però i mezzi necessarj per conseguirla, quelli devono essere, che possono da tutti praticarsi. Ma tale non è la contemplazione, di cui tutti concordemente dicono, che è dono gratuito; che Iddio lo concede senza legge a chi vuole, quando vuole, quanto vuole, e com' egli vuole, e che nessuno con veruno sforzo di spirito può conseguirla, finchè vive in questa carne mortale. Dunque non è ella mezzo necessario, ma solamente sufficiente per l' acquisto della perfezione, come mostrano in fatti tanti, e tanti che non menarono vita contemplativa, eppure furono ascritti nel ruolo de' Santi, che ora da noi si venerano sopra gli altari. Aspiri dunque ciascuno alla sua perfezione per quei mezzi, che Iddio gli ha dati, o questi siano la contemplazione, o la meditazione, o l' orazione di fervorose, ed incessanti preghiere: e sia sicuro, che servendosi bene di tali mezzi, tutti valevoli ad ottenere il suo intento, giungerà a possedere il tesoro inestimabile della divina carità, in cui si contiene ancora l' altro tesoro della cristiana perfezione.

264. Ottavo Quesito. Quale sia delle tre vite, contemplativa, attiva, e mista, la più perfetta. Acciocchè la risoluzione del dubbio sia ben intesa, convien premettere alcune notizie. Siccome molte sono le mansioni nella celeste Gerusalemme, conforme il detto del Rendentore: (*Joan*: 14. 2.) *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*: così molte bisogna dire che siano le strade, che conducono a quelle stanze beate. Queste in sostanza altro non sono, che varj, e diversi instituti, o tenori di vita tutti virtuosi, e tutti santi, per cui camminandosi rettamente, si giunge con sicurezza ad alcuna di quelle celesti maggioni. I Santi Padri riducono tutte queste diverse forme, o maniere di vita a tre classi, che chiamano vita contemplativa, vita attiva, e vita mista. Così chiamolle S. Agostino in quella sua celebre divisione: (*de Civit. lib.*19. *c.*19.) *Ex tribus vero illis vitæ generibus, otioso, actuoso, & ex utroque composito*. Così chiamolle S. Gregorio, S. Bernardo, S. Tommaso, S. Bonaventura, e tutti gli altri Dottori Mistici.

265. La vita attiva è quella, che sta tutta intenta all' esercizio delle virtù morali, e all'opere esteriori di carità corporale, e spirituale de' prossimi. In primo luogo si appartiene a questa specie di vita l' esercizio delle sante virtù, con cui l'anima si purghi, si mondi, si abbellisca, si adorni, e divenga disposta al ricevimento della celeste contemplazione. Lo dice S. Agostino. (*de Conf. Evang. lib.*1. *c.*5.) *Duæ virtutes propositæ sunt in anima, una activa, altera contemplativa; illa qua itur, ista qua pervenitur, & videtur Deus; illa qua laboratur, & cor mundatur, ad videndum Deum; ista qua vacatur, & videtur Deus: illa est in præceptis exercendæ hujus vitæ temporalis, ista in doctrina illius vitæ sempiternæ. At per hoc illa operatur, ista requiescit; quia illa est in purgatione peccatorum, ista in lumine purgatorum*. In secondo luogo si appartengono a questo tenor di vita l'opere esterne di carità, che riguardano il corpo, e. g. far elemosina, servire infermi, visitare prigionieri, seppellire defonti; e quelle ancora, che spettano all'anima, come l' insegnare, il predicare, il confessare, riscattare gli schiavi, riconciliare le persone discordi, ed altre simili. Lo dice S. Bernardo (*de modo bene viven. Ser.* 51.) o chiunque altro sia l'autore di quel Trattato. *Soror carissima, inter activam vitam, & contemplativam maxima est differentia. Activa vita est panem esurienti dare, verbum sapientiæ proximo docere, errantem corrigere, ad viam humilitatis superbientem reducere, discordiam ad concordiam revocare, infirmos visitare, mortuos sepellire, captivos, & in carcere positos redimere; quæ singulis quibuscumque expediant*

diant dispensare, necessaria unicuique providere.

266. La vita contemplativa è quella, che sequestrata dalle cure del secolo, e dall'occupazioni esteriori, è interamente consecrata alla contemplazione delle divine cose. Dissi che è consecrata, perchè la vita contemplativa, come dice l'Angelico (2. 2. *qu.* 81. *art.* 1. *ad* 5.) non è quella che attualmente contempla, ma ch' è indirizzata per mezzi convenevoli alla divina contemplazione: *Sicut etiam contemplativi dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam deputant*. Queste due vite si trovano sotto varj simboli espresse nelle sacre Scritture. Nel testamento vecchio ci sono rappresentate per Lia, e per Racchele. Per Lia lippa, e lagrimante negli occhi, ma feconda di prole, si figura la vita attiva, che debole, ed imperfetta negli occhi della mente, non può fissare lo sguardo nelle grandezze di Dio; ma però è feconda di sante operazioni esteriori. In Racchele di occhi purgata, e di vago aspetto, ma sterile, ed infeconda, si esprime la vita contemplativa, che fissa in Dio l'occhio puro, vaga per mille splendori, che l'abbellisscono, si fa bramare dall'anime divote più che Racchele da Giacobbe per anni intieri, nè si lascia possedere, senonchè dopo lunghe fatiche, e grandi stenti; ma pur è sterile d'opere esterne a beneficio de' prossimi.

267. Ma più chiaramente nel testamento nuovo sono simboleggiate ambedue le dette vite per Marta e Maddalena. In Marta, tutta sollecita in compire le faccende domestice per servizio del Redentore, vien significata la vita attiva, tutta data a servire con atti caritatevoli Gesù Cristo ne' prossimi. In Maddalena immobile, e quieta ai piedi del Redentore, e tutta intenta ad udire, e pascersi delle sue dolci parole, viene simboleggiata la vita contemplativa, che in Dio solo trova la sua quiete, il suo pascolo, il suo riposo. Così dice S.Gregorio: (*in Ezechiel. hom.* 14.) *Bene utrasque vitas duæ illæ mulieres signaverant, Martha, & Maria; quarum una satagebat circa frequens ministerium, alia sedebat secus pedes Domini, & audiebat verba de ore ejus*. Conferma lo stesso S. Bernardo: (*de Assumpt. B. M. V. Serm.* 55.) *Habet Martha, dum agit, formambene operantis. Maria vero speciem explicat contemplantis, dum sedet, dum tacet, dum interpellata non respondet: sed tantum in Dei verbum toto mentis studio intendit, ac solam, quam diligit, gratiam divinæ cognitionis, cetera respuens, medullitus haurit, forisque ut insensibilis redditur, dum intus ad contemplanda Dei sui gaudia felicissime rapitur.*

268. La vita mista poi partecipa e della vita attiva, e della contemplativa, perchè dalla contemplazione passa alle azioni esteriori di carità, e dalle azioni torna a godere di Dio nella quiete della contemplazione. S. Bernardo (*vel alius de modo bene viven. Serm.* 53.) spiega a maraviglia bene l'unione di queste due vite, da cui risulta la terza, che chiamasi mista, dicendo così: *Viri Sancti, sicut aliquando egrediuntur a secreto contemplationis ad activam vitam: ita rursus ab activa vita revertuntur ad secretum intimæ contemplationis, ut intime Deum laudent, ubi acceperunt unde foris ad ejus gloriam operentur. Sicut Deus vult, ut aliquando contemplativi egrediantur ad activam vitam, ut aliis proficiant: ita aliquando vult ut nemo eos inquietet, sed ut quiescant in secreto contemplationis suavissimæ.*

259. Presupposte queste necessarie notizie, rispondo al Quesito, e dico, che se la vita contemplativa si ponga a paragone della vita attiva, è di essa sicuramente più perfetta, perchè l'ha detto Cristo di propria bocca: (*Lucæ* 10. 43.) *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea*. Maria abbracciando la contemplazione, ha scelta l'ottima parte; ne arrecò lo stesso Redentore la ragione, e come nota opportunamente S. Gregorio: (*in Ezech.hom.* 14.) perchè ella erasi applicata a quella parte, che non le sarebbe mai tolta, *quæ non auferetur ab ea*; mentre la vita attiva finisce col finire di nostra vita, ma la vita contemplativa non ha mai fine: qui incomincia, e poi nella patria beata si perfeziona, *hic inchoatur, in patria perficitur*. Se poi l'una e l'altra vita contemplativa, ed attiva, presa ciascuna da sè, si metta al confronto della vita mista, dico che questa è di ambedue più perfetta, perchè contiene in sè le perfezioni di ambedue. Questa è la sentenza di S. Tommaso: (2. 2 *q.* 188. *art.* 6.) *Sicut enim majus est illuminare quam lucere; ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari*. Meglio è compartire ad altri

altri per mezzo di opere esteriori i frutti della contemplazione, che goderseli tutti per sè. Questo è il sentimento di S. Bernardo: (*Serm. de S. Joan.*) *Est enim tantum lucere vanum, tantum ardere parum; lucere, & ardere perfectum*. Risplendere con la dottrina, e non ardere, è cosa vana; ardere nelle fiamme della contemplazione, e non diffonderne fuori di sè la luce, è poco; ardere in contemplazione, e comunicare ad altri la luce del suo interno fuoco, questo è il perfetto. S. Bonaventura (*lib. 4. in pharetra*) concorda con S. Bernardo, ed espone il suo parere con le di lui parole. *Bonum acquirit gradum, qui bene ministraverit proximo; forte meliorem, qui bene vacaverit Deo; optimum autem, qui perfectus est in utroque*. La vita attiva è buona, la contemplativa è migliore, la mista è l'ottima.

Nè si oppongono questi Santi Dottori alle sopraccitate parole del Redentore, colle quali chiama ottima la vita contemplativa: perchè ivi parla di essa comparativamente alla vita attiva di Marta, che solo era buona, *optimam partem*: ma ciò non impedisce che vi possa essere un'altra vita, che paragonata ad ambedue quelle vite divisamente, sia più perfetta. Se poi bramasi sapere quali regole debbano tenersi in questa vita mista, per passare dalla contemplazione all'azione, dirò in poche parole, che ciò deve farsi qualunque volta l'esiga il proprio impiego, o instituto, oppure l'obbedienza di chi presiede, o la carità de' prossimi, o l'interne inspirazioni, che Iddio pone nel cuore.

270. Finalmente si avverta, che tutto questo che ho detto, è vero, se le predette tre vite si considerino nelle loro specie; ma non è vero, se si considerino nei loro individui: perchè nelle persone particolari quella vita è assolutamente più perfetta che da loro si esercita con più perfetta carità, come dice l'Angelico sopraccitato.

Fine del Secondo Trattato.

TRAT-

TRATTATO TERZO,

In cui si tratta in particolare di quei gradi di Contemplazione soprannaturale, ed infusa, che procedono da cognizioni indistinte.

INTRODUZIONE.

1. NEl Trattato precedente parlammo della Contemplazione soprannaturale ed infusa in termini generali, mostrando quali siano i suoi principj, quali le proprietà, quali gli effetti. Ma poco giovarebbe al Direttore questa notizia generale, se non sapesse discernere in particolare quei gradi di contemplazione, a cui da Dio sono innalzate le anime da lui regolate, e dirette. Conciossiacosachè accade qui ciò, che suole avvenire in tutte le arti liberali, e meccaniche, in cui sebbene e a chi comincia, e a chi siegue a professare, e a chi ne è divenuto perfetto, si dia egualmente il nome di Professore dell'arte; altre però sono le regole, che si prescrivono a chi è nei principj, altre a chi è nei progressi, ed altre a chi è giunto alla perfezione delle istesse arti. Così quantunque possa giustamente chiamarsi contemplativo chiunque è giunto già a qualche grado di infusa contemplazione; altri però sono i documenti, che conviene prescrivere a chi è nei primi gradi, altri a chi è sollevato a gradi ulteriori, ed altri a chi è giunto agli ultimi gradi della divina contemplazione. Ma come potrebbe il Direttore assegnare questi regolamenti diversi, se non sapesse distinguere la diversità, che passa fra l'uno e l'altro grado di contemplazione, a cui fosse sublimato lo spirito de' suoi Penitenti? Dunque è troppo necessario che alle notizie che della contemplazione in generale abbiamo dato nello scorso Trattato, ne aggiungiamo altre particolari, per cui un grado di essa possa discernersi dall'altro; e che nel tempo stesso prescriviamo in ciascun grado alcuni avvertimenti proprj di quello, con cui il Direttore sappia opportunamente difendere i suoi Penitenti da quegl' inganni, ed illusioni, che vi potrebbero occorrere, ed anche sappia regolarsi, per ricevere da Dio con frutto tali favori.

2. Gradi di contemplazione, secondo S. Bonaventura (*de septem itiner. Ætern. itin. 2. dist. 5. act. 1.*) altro non sono, che alcuni progressi, o avanzamenti di cognizione intellettuale, e di un certo amore saporoso, in contemplare le divine grandezze, in quanto queste sono all' intelletto oggetto di verità, ed alla volontà oggetto di somma bontà: *Gradus contemplationis sunt quidam progressus, & profectus intellectualis cognitionis, & saporosæ dilectionis ad contemplandum Deum sub ratione veri, & boni.* Sicchè crescendo la persona divota nella cognizione, e nell'amore delle divine cose, sollevasi a più alto grado di sovraumana contemplazione. E perchè può la creatura ragionevole crescere sempre più in infinito nella cognizione, e nell'amor di Dio; ne siegue che infiniti sono i gradi di contemplazione, a cui può essere sublimata. Contuttociò sogliono dai Mistici ristringersi ad alcuni determinati gradi, che furono esprimentati da' Santi, e da' Dottori, e sono espressi ne' loro libri: e questi appunto saranno quelli, che da noi si esporranno ne' seguenti capitoli.

3. Ma per intendere il metodo, che terremo nella esposizione di questa materia, convien sapere, che i gradi di contemplazione altri sono chiari, e distinti, come e. g. le visioni, le locuzioni, le rivelazioni, in cui s'intendono chiaramente in particolare le verità, che Iddio palesa, e si veggono distintamente gli oggetti presenti: altri sono indistinti, perchè rappresentano l'oggetto divino con generalità in una certa oscurità luminosa, e consistono in atti di fede circa le divine cose, rischiarati però dai doni della sapienza, e dell'intelletto, per cui l'anima si accosta a Dio; e se la contem-

plazione è perfetta, si unisce misticamente con lui. E però per procedere ordinatamente, separerò questi gradi da quelli: di questi parlerò nel Trattato presente, di quelli nel futuro. Questa separazione a me sembra convenientissima; poichè i gradi di contemplazione indistinta sono appunto come i gradini di una scala, per cui dall'uno si sale all'altro. E benchè Iddio possa sollevare un'anima, e qualche volta la sollevi di fatto al grado superiore, senzachè sia passata all'inferiore, essendo padrone de' suoi doni; contuttociò il più delle volte non suol praticare questi innalzamenti immaturi. Mi par bene mettergli tutti insieme con quell' ordine, che hanno fra di loro, incominciando dall'ultimo fino al supremo: onde veda il Direttore la concatenazione, e dipendenza, che hanno gli uni con gli altri, e gli avanzamenti che può far l' anima, camminando ordinatamente per quelli. Dovechè i gradi di contemplazione distinta non hanno alcuna connessione nè fra loro, nè con gli altri gradi ora detti; anzi possiamo dire, che non hanno alcun luogo proprio, mentre vediamo, che alcuni di essi si comunicano da Dio all'anime in qualunque stato di elevazione si trovino. E però mi pare opportuno separargli dagli altri, e dichiararli in un Trattato a parte, che sarà appunto quello, che immediatamente verrà dopo il presente.

CAPO PRIMO.

Primo grado di Orazione soprannaturale, ed infusa: Orazione di raccoglimento.

4. IL primo grado di orazione straordinaria, che espone S. Teresa nel Castello interiore (*cap.* 3.) ed accenna nel Cammino di Perfezione (*cap.* 28.) e dichiara in una sua Lettera ad un suo Confessore, è l' Orazione di raccoglimento. Per bene intendere la dottrina della Santa, due raccoglimenti bisogna distinguere. Uno, che la persona può ottenere con le sue industrie, rappresentandosi Iddio dentro di sè, e fissandosi in esso con le sue potenze interne: e questo non è quel grado di orazione straordinaria, di cui qui ragioniamo, perchè ciascuno con le sue forze ajutato dalla grazia ordinaria vi può giungere. L'altro raccoglimento non dipende dalle nostre industrie, ma da una grazia straordinariamente infusa, con cui Iddio raccoglie le potenze naturalmente disperse sopra gli oggetti esteriori. *Questo raccoglimento altro non è, che un ritiro subitaneo, e soave di tutte le potenze interiori nell' intimo dell' anima, dove Iddio loro si manifesta con vera fede*. Questo si fa per mezzo di una certa luce, e soavità, che Iddio infonde nell'intelletto, e nella volontà, e che traboccando nei sensi interni, tutti gli unisce, e gli trattiene dolcemente avanti a lui in quell'intimo dell'anima, dove egli per mezzo della detta luce loro si palesa. A questo raccoglimento di sensi interni siegue tosto un certo riconcentramento di sensi esterni, quali pare che vorrebbero anch' essi entrare in quel centro, in cui le potenze spirituali, e sensitive interne si trovano già sì bene occupate, come ben nota la Santa: e però gli occhi si chiudono, ancorchè la persona non voglia chiudergli; l'udito non si cura di ascoltare cosa alcuna, e il corpo istesso non si vorrebbe muovere.

5. Spiega la Santa questo raccoglimento con la parità d'un Pastore, che con un fischio chiama le sue pecorelle: e la similitudine è eccellente, perchè siccome le pecorelle in sentire il sibilo del loro Pastore, subito si muovono, e gli si pongono d'intorno; così le potenze interne a quella luce, e soavità, con cui si manifesta loro Iddio nell'intimo dell'anima, lasciano subito ogni altra occupazione, a lui tosto si voltano, e con lui si trattengono in quell'interiore ritiro.

6. S. Francesco di Sales (*Tratt. dell' Amor di Dio lib. 6. c. 7.*) spiega questo grado d'orazione con la parità di uno sciame d'api novelle, che se ne fugga per l'aria, quale adescato o dal suono di bacini, o dalla fragranza di erbe odorifere, muta strada, ed entra nell'alveare, che gli sta preparato. Così Iddio con lo splendore della sua luce, e con la soavità della sua amabilissima presenza, quasi con l'odore delle sue vesti, tira a sè nel centro dell'anima, in cui risiede, tutte le facoltà dell'istessa anima, quali si uniscono attorno a lui, e si fissano in lui come in suo amabilissimo oggetto. Spiega lo stesso con la similitudine della calamita, che posta in mezzo ad una moltitudine di aghi, fa che tutti rivoltino a lei le punte, e le si attacchino. Così quando Iddio dall'intimo dell'anima fa sentire

tire alle di lei potenze la sua delicatissima presenza, tutte si rivoltano a lui, e in lui si fissano. Allora la memoria, che prima andava vagabonda, si quieta in Dio; l'intelletto lo contempla dentro di sè, dove sapeva prima molto bene che vi dimorava, ma non ve l' apprendeva con tal chiarezza; la volontà in lui riposa con affetto quieto, e dilettevole; e i sensi esterni lasciano i loro oggetti, e le loro occupazioni, e si sforzano al meglio che possono con un certo ritiramento loro proprio di entrare anch' essi in quella stanza interiore, a vedere, a sentire, a gustare di quel bene, che l' anima già vi gode.

7. Questo raccoglimento suole accadere improvviso, come dissi nella definizione, che ne ho data di sopra. E S. Teresa aggiunge, che alcune volte anche prima che l'anima pensi a Dio, si sente raccogliere le potenze in Dio nel modo predetto: e questo prova appunto, che è orazione infusa, mentre si fa in un subito indipendentemente dalle nostre industrie: anzi pare, che Iddio stesso in Osea si vanti di questo raccoglimento interiore dell'anima, come di opera sua propria, dicendo: *Ecce ego lactabo eam, & ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor ejus*. Io, dice Iddio, trarrò l'anima alla solitudine interna del cuore, quivi le parlerò, quivi l'allatterò come bambina di latte. Queste parole esprimono a maraviglia questo grado d'orazione soprannaturale: perchè in realtà l'anima, che comincia a ricevere questi primi favori, è ancora bambina nello spirito. E però Iddio come a bambina le dà in questa solitudine il primo latte de' suoi lumi, e delle sue dolcezze, con cui la nutrisce, comunicandole vigore di spirito, ed insieme con quel dolce l'adesca a venirgli dietro per la via delle virtù.

8. Ma sebbene un tal raccoglimento è già orazione soprannaturale, e straordinaria, a cui non si può giungere con gli ajuti ordinarj della grazia, non si può dire però che sia grado di perfetta contemplazione, ma piuttosto che ne sia un principio, o per dir meglio, che sia una chiamata di Dio alla contemplazione infusa, essendo solito il Signore d' incominciare con questi raccoglimenti a destar l'anima, che vuol mettere in istato di elevazione soprannaturale. Si dimostra questo con le parole della Santa Maestra sopraccitata, la quale dice, che in questa orazione di raccoglimento non si ha da lasciare affatto la meditazione, e l' opera dell'intelletto. Dunque è chiaro, che non è questo grado di contemplazione perfetta, in cui deve cessare ogni meditazione, ogni discorso. Vero è che l' opera dell' intelletto in questo tratto d' orazione deve essere molto parca, molto quieta, molto pacifica; acciocchè non turbi quella serenità, e quella pace, per mezzo di cui comunica Iddio all' anima grandi beni.

9. Effetti di quest' orazione sono. Primo un maggior distacco da' beni mondani, e transitorj: poichè l'anima già vede a paragone di quella poca soavità che ha sperimentata in Dio, stando intimamente raccolta in lui, quanto sono vili i beni della terra, quanto insipidi, e quanto vani, e però proccura di staccarsene. Secondo, maggior amore all' orazione, in cui avendo già incominciato ad esperimentare i favori di Dio, vi ritorna più volentieri, e più spesso: e tornando Iddio a favorirla, prende animo sempre maggiore a perseverare in essa. Terzo, maggior amore alla solitudine, poichè introdotta spesso l'anima per mezzo di questo grado d'orazione a trattare da sola a solo con Dio dentro i secreti nascondigli del suo cuore, s'innamora ancora della solitudine esterna, per cui spera d'esser nuovamente introdotta in quella solitudine interiore, in cui trova il suo vero riposo.

10. E qui prima di passare avanti non voglio lasciar di riflettere, che S. Teresa in una lettera, che scrive ad un suo Confessore, prima di questo grado d'orazione, che ora ho spiegato, ne mette un altro, che ella chiama soprannaturale, consistente in una presenza di Dio, per cui ogni volta (almeno quando non pativa di aridità) che voleva raccomandarsi a Dio, benchè fosse in orazioni vocali, subito lo ritrovava. Questa però in rigore non può chiamarsi orazione passiva, ed infusa; perchè sebbene in essa vi è molto del favore di Dio, vi è anche molto dell' industria umana, senza la quale non si concede mai all' anima nella detta orazione di esser tirata alla presenza di Dio, se ella non vi si metta a bella posta.

CAPO II.

Avvertimenti pratici al Direttore circa questo grado d'Orazione.

11. Avvertimento I. Avverta il Direttore, che in questo raccoglimento soprannaturale le potenze dell'anima non sono punto sospese, ma possono liberamente operare i loro atti. E siccome l'intelletto può esercitarsi in qualche riflessione, e in qualche discorso, così può la volontà amare, ringraziare, umiliarsi avanti a Dio, abbandonarsi in lui, offerirsegli a cose di suo servizio: e siccome l'intelletto, come abbiamo accennato di sopra, deve procedere posatamente, riflettendo con pace alla sua bassezza, ed alla grandezza, ed amabilità di quel Dio avanti cui si trova; così la volontà deve praticare i suoi affetti con molta tranquillità. Altrimenti se l'anima si affannerà in esercitare molti atti con qualche ansia, e conato delle potenze, dissiperà quel raggio di luce, da cui si trova illustrata, e turberà quella pace serena, di cui trovasi colma nelle sue potenze interiori. E però se il Direttore vedrà, che il suo penitente in provare queste prime soavità di spirito, s'immerga troppo, e con atti troppo calcati, proccuri o di ritenerle, o di accrescerle. Gl'insegni a procedere con tranquillità, e con ispogliamento, persuadendogli, che l'opere di Dio, essendo soavi, devono riceversi con pari soavità.

12. Avvertimento II. Se poi il suo Penitente fosse da Dio chiamato a questo interno ritiro, mentre trovasi occupato in orazioni vocali, abbia riguardo, che non cada in quell'abbaglio, in cui confessa S. Teresa (*Cammin. di Perfez. cap.* 31.) di essere incorsa, cioè di darsi fretta come chi (per usare le parole istesse della Santa) ogni dì vuol finire il suo lavoro: perchè in questo modo estinguerà lo spirito di Dio. O sospenda l'orazione vocale, se questa gli è di ostacolo al suo raccoglimento interiore (intendo però, se l'orazione non sia di obbligo) o la proseguisca con posatezza, e con pace: perchè, come dice S. Tommaso (2. 2. *q.* 83. *art.* 12. *in corp.*) l'orazione vocale di supererogazione deve usarsi per risvegliare la divozione interiore: ma se con questa si distraesse lo spirito, o in altro modo s'impedisse, si deve per allora lasciare: *Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus, & hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum. Quod præcipue contingit in his, quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata.*

13. Avvertimento III. Rifletta il Direttore a ciò, che ho detto di sopra, che questo raccoglimento soprannaturale, massime se sia frequente, è una chiamata di Dio alla contemplazione infusa, ed è un segno, che Iddio elegge l'anima per cose grandi. E però se egli lo scorga in qualche anima, deve prendere di lei cura più premurosa; e a questo fine deve accrescerle l'orazione, tenerla in santa solitudine, appartata dalle distrazioni, e dai divagamenti del Secolo, quanto porta il suo stato, e la sua condizione: poichè essendo Iddio solito, come dice S. Teresa, di tirare a questo raccoglimento interiore quelle persone, che generosamente si vanno distaccando dal mondo, è necessario che egli per mezzo dell'orazione, e solitudine le accresca questo generoso distacco, acciocchè sia sempre più disposta a ricevere quei favori, che Iddio le vuol compartire. Ma se poi gli riuscisse, che ella nel tempo stesso si dasse seriamente all'esercizio delle sode virtù, massime dell'umiltà, e della mortificazione; presto la vedrebbe spiccare voli sublimi sull'ali della divina contemplazione.

14. Avvertimento IV. Avverta il Direttore, che queste anime, che in modo straordinario sono da Dio chiamate all'interiore, è necessario che spesso proccurino con le proprie industrie il raccoglimento interno, ritirandosi frequentemente con le loro potenze, o coi loro affetti in quell'intimo, in cui Iddio altre volte si è loro manifestato: perchè vedranno, come dice la Santa sopraccitata, venire le api all'alveare, a fabbricarvi il mele; e vuole significare, che praticando esse tali diligenze, Iddio tornerà col mele delle sue soavità a raccorre avanti a lui nuovamente le loro potenze, quasi api all'alveare. E però il Direttore prescriva loro questo raccoglimento industrioso, proccurando che nelle loro orazioni non vadano cercando Iddio al di fuori, ma lo cerchino sempre al di dentro nella loro anima, dove Iddio in modo particolare risiede, come in suo tempio, per essere amato, e venerato da loro.

CA-

CAPO III.

Secondo grado di Orazione: il Silenzio spirituale.

15. IL Padre Giacomo Alvarez de Paz Mistico illustre (*Tom.* 3. *lib.* 5. *p.* 3. *c.* 3.) mette questo grado di contemplazione distinto dal raccoglimento soprannaturale, di cui abbiamo parlato, e dell' orazione di quiete, di cui ragioneremo nei seguenti capitoli, perchè in realtà è maggiore di quello, ed è minore di questa. E' dunque il silenzio spirituale *una sospensione, in cui le potenze dell' anima non si perdono, ma rimangono attonite avanti a Dio*. Per intendere questo, bisogna rammentarsi di ciò, che dicemmo nel capitolo precedente, cioè, che nel raccoglimento soprannaturale l' intelletto non è impedito affatto dalla meditazione, nè dal discorso, e la volontà non è punto ritenuta dagli affetti di domande, di ringraziamenti, di lodi, di offerte, di umiliazioni, di brame, e di colloquj, sicchè senza farsi forza, potrebbero ad essi procedere. Or se accada, che mentre l' anima si trova nel detto racoglimento, cresca la luce nell' intelletto, e l' amore nella volontà, quello rimane fisso con una certa ammirazione in Dio, e questa si abbandona nel suo amore, senza che nè l' una nè l' altro procedano ad altri atti proprj di tali potenze; nel qual caso l' intelletto, e la volontà rimangono sospesi in quell' atto di ammirazione, e di amore, in cui dolcemente si fermano; ma non vi restano però perduti, perchè facendo forza, potrebbero senza molta difficoltà passare ad altri atti, ed anche staccarsi da quell' oggetto divino, in cui si trovano sì felicemente occupati, e distrarsi sopra altri oggetti. Il che non può fare l' intelletto, e la volontà nell' unione perfetta, in cui non possono tali potenze esercitarsi in altri atti, che in quelli, ai quali allora Iddio le muove, nè divertirsi ad altri oggetti. E però rettamente si dice, che nella perfetta unione l' intelletto, e la volontà non solo sono sospesi, ma sono anche perduti.

16. In tempo di questo silenzio soprannaturale l' immaginazione rimane attonita, nè si diverte con pensieri importuni; e come un cagnolino, che riceve alcune bricie di pane, che cadono dalla mensa del suo Padrone, non latra, contento di quel poco cibo; così la fantasia adescata da alcune stille di consolazione, che riceve da quella mensa, in cui l' intelletto, e la volontà a sazietà si pascono, non istrepita con le sue immaginazioni, ma stassene quieta, e taciturna: l' intelletto fisso per l' ammirazione di quelle grandezze, che Iddio con tanta luce gli scuopre, non discorre, non parla; la volontà soddisfatta, e paga riposa nel suo amore; l' appetito sensitivo giace in placida calma, senza recar disturbo alla tranquillità, che godono le potenze ragionevoli: e così in tutto l' uomo interiore si fa un silenzio soave, e dilettevole.

17. Quindi deduca il Lettore, che la cagione di questo silenzio interiore è la luce, e l' amore. Conciossiacosachè l' intelletto illustrato da abbondanza di luce, si fissa in Dio, e contemplandolo con ammirazione, stupisce e tace. Nè ciò sembri strano: mentre vediamo anche nelle cose naturali, che l' ammirazione nata dalla novità di qualche oggetto, ci tronca le parole sulle labbra, ci toglie ogni discorso, e ci rende le potenze sospese. La volontà ancora accesa di un grand' amore abbandona i colloquj, e le espressioni d' affetto, e del suo istesso amore dolcemente si pasce: poichè questa è la proprietà dell' amore, che essendo moderato, prorompe in parole di affetto; ma essendo grande, resta taciturno, contento di sè stesso, e del suo ardore soave. E però l' anima gode qui quel gran bene, di cui parla Geremia: (*Thren.* 3. 26.) *Bonum est præstolari cum silentio salutare Dei*. Le quali parole, secondo l' interpretazione di S. Bernardo, altro non significano, senonchè l' anima giusta vede in silenzio, e gusta quanto è soave Iddio: *Præstolari in justis*, dice il Santo, *spectare est, gustare, & videre, quoniam suavis est Dominus*.

18. In questo grado d' orazione, dice il sopraccitato Alvarez de Paz, che l' anima ora vede, ora ode. Vede, quando con semplice, e dilicato sguardo si fissa in Dio: ode, quando a modo di chi ascolta, se un altro gli ragiona, sta attenta a Dio: e in questo modo appunto si portava il Santo David, qualora era posto da Dio in questo dolce silenzio. Diceva: *Audiam quid loquatur in me Deus, quoniam loquetur pacem in plebem suam, & super sanctos suos, & in eos qui convertuntur*

ad

ad cor. Introdotto il Santo Profeta nel tabernacolo interiore del cuore, in cui abita Dio, Tacerò (diceva) ascoltando attentamente con l'orecchio della mente ciò, che vorrà dirmi Iddio, che non parla mai a' suoi servi, senonchè con parole di pace. Ed in fatti spesso accade, che in mezzo a questo alto silenzio Iddio parla all'anima, mentre sta in atto di ascoltarlo: le parla co' suoi lumi, le parla colle sue ispirazioni, e spesso ancora le parla con parole espresse, con cui l'instruisce a distaccarsi affatto dal mondo, e da sè stessa per rendersi degna del suo amore.

19. Gli effetti di questa orazione sono maggiori di quelli, che l'anima suol ritrarre dal raccoglimento interiore di sopra spiegato. Poichè siccome è maggiore la luce, e l'amore, che in questo silenzio s'infonde nell'anima, così è maggiore il disprezzo, che ella ne riporta di tutte le cose del mondo, e di tutte le sue vanità. Una persona, che dal palazzo di un Re passasse subito al tugurio d'un Pastore, tanto avrebbe più a vile le bassezze, che quivi vede, quanto fosse stata maggiore la sontuosità degli arredi, che avesse poco prima ammirato nelle stanze reali. Così un'anima, che da questa orazione passa a conversare nel mondo, tanto le sembrano più spregevoli, e vili le cose della terra, quanto è stata più viva la luce, con cui aveva dianzi ammirate le divine grandezze. E però da questo grado d'orazione risulta maggior distaccamento dal mondo, maggior amore all'orazione, alla solitudine, e maggiore determinazione di servire a Dio. Spiega S. Gregorio (*Genes.* 2.) gli effetti di questo silenzio spirituale con la parità del sonno di Adamo. *Hoc silentium nostrum bene Adam dormiens figuravit, de cujus mox latere mulier processit; quia quisquis ad interiora intelligenda rapitur, a rebus visibilibus oculos claudit. Et tunc in semetipso, & quæ preesse viriliter debeant, & quæ subesse possint infirma distinguit.*

CAPO IV.

Avvertimenti pratici al Direttore circa la predetta Orazione.

20. Avvertimento I. Siccome nell'orazione di raccoglimento soprannaturale deve il Direttore avvertire il suo penitente, che operi con l'intelletto, o con la volontà, ma però con tranquillità, e con pace, come già dicemmo; così nell'orazione di silenzio spirituale deve avvertirlo, che non operi, ma che se ne stia fermo in quell'ammirazione, e in quell'amore, in cui Iddio lo tiene soavemente sospeso: perchè non è credibile, quanto siano grandi i beni spirituali, che Iddio comunica all'anima per mezzo di questa sospensione, e silenzio interiore. Inoltre avverta il suo penitente, che se stando egli nella predetta orazione, Iddio gli risvegli nell'anima una certa attenzione, per cui gli fa intendere di volergli parlare, non gl'impedisca, ma gli porga l'orecchio della mente, che sentirà parole di vita eterna. Intendo però di dir tutto questo in caso, che il Direttore dalle notizie, che gli ho date di sopra, conosca che egli è posto da Dio in questo grado di orazione soprannaturale. Che se poi si avvedesse, che il suo silenzio interiore altro non è, che una sospensione delle potenze da lui affettatamente proccurata, deve scuoterlo da quella balordaggine, e costringerlo ad operare quanto può e con l'intelletto, e con la volontà gli atti convenevoli.

21. Avvertimento II. Avverta il Direttore, che cessando dopo un breve tratto di tempo quella vivezza di luce, e ardenza di amore, che tiene l'anima santamente, e soavemente occupata in Dio, cessa tutta la sospensione delle sue potenze, e allora l'anima deve ripigliare le sue riflessioni, i suoi colloquj, le sue preghiere, le sue offerte, i suoi ringraziamenti, e gli altri suoi affetti, secondo l'impulso che ne avrà da Dio: perchè il volersene stare con le potenze sospese, mancando la causa soprannaturale d'una tale sospensione, sarebbe un perdimento di tempo, anzi una stoltezza manifesta. Perciò insegni al suo penitente, ora a contemplare, e tacere, ora ad operare con le sue potenze, secondo la mozione che farà lo Spirito Santo nel di lui spirito.

22. Avvertimento III. Avverta anche il Direttore, che questo silenzio interiore dell'anima dura sempre per poco spazio di tempo nello stesso tenore; il che accade in tutte l'altre sospensioni soprannaturali, quali difficilmente giungono a compire lo spazio di una mezz'ora: e in questo senso interpretano S. Bernardo, S. Gregorio, ed Ugo di S. Vittore quelle pa-

parole dell' Apocalisse: *Factum est silentium in cælo quasi media hora*. Ma specialmente S. Gregorio (*Moral.* 30. *cap.* 12.) su questo passo dice così: *Cælum vocatur Ecclesia electorum, quæ ad æterna sublimia dum per elevationem contemplationis intendit, surgentes ab infimis cogitationum tumultus premit, atque intra se quoddam silentium facit. Quod quidem silentium contemplationis, quia in hac vita non potest esse perfectum, factum dimidia hora dicitur*. E però se il penitente vantasse di durare in questo interno silenzio con le potenze sempre nello stesso modo attonite, e sospese per ore intere, il Direttore non gli creda, perchè ciò non accade in questa vita mortale: sarà questa una fissazione o naturale, o studiosamente provocata, da cui deve essere efficacemente riscosso, e costretto ad operare con tutte le sue potenze. Avverta però, potersi dare il caso, che l'anima dal silenzio interiore passi agli affetti, ai colloquj, al discorso, e che mentre sta esercitandosi con le sue potenze in simili atti, torni ad assorbirlo la luce divina, ed a rimetterlo in una nuova sospensione, e silenzio. Se la cosa passi in questo modo, e con queste vicende, può il silenzio durare lungo tempo. Quel che diciamo, si è, che un' istessa sospensione continuata non può durare lungo tempo.

CAPO V.

Terzo grado: Orazione di quiete, e sue proprietà.

23. PRima di dar principio a questo grado d'orazione, ci conviene stabilire una dottrina importantissima per l'intelligenza non solo di questo grado di contemplazione infusa, ma anche degli altri, che dovranno dichiararsi nel progresso di questo Trattato. Dice S. Bonaventura (*in itiner. æternit. itiner.* 6. *dist.* 2.) che l'uomo ha due diverse specie di sensi: altri sono esteriori, altri sono interiori, e gli uni, e gli altri hanno un bene loro proprio, da cui sono perfezionati. I sensi esterni hanno per oggetto le cose materiali, ed umane, da cui vengono ristorati; i sensi interni hanno per oggetto la divinità, dalla cui contemplazione sono nobilitati: *Duo quidem in homine sunt sensus, unus interior, & alius exterior, & uterque bonum suum habet, in quo perficitur: sensus exterior reficitur in contemplatione humanitatis, sensus interior in contemplatione divinitatis*. E siccome, siegue a dire il Santo, nel corpo sono cinque sentimenti, la vista, l'udito, l'odorato, il gusto, e il tatto, con cui esso sente in diversi modi le cose corporee, allorchè gli sono presenti: così l'anima ha vista, udito, odorato, gusto, e tatto, con cui sente anche essa, e comprende con sensazione di spirito le cose immateriali, ed incorporee. *Cum homo constet ex carne, & anima, & in carne sint quinque sensus, scilicet visus, auditus, olfactus, gustus, & tactus, quos tamen non movet absque animæ societate; ita anima similiter habet quinque sensus suo modo, quia spirituales res non corporalibus sensibus, sed spiritualibus rimandæ sunt*. Prova egli tutto ciò con l'autorità della Sacra Scrittura in questo modo: *Unde divina vox in Deuteronomio ait: Videte, quod ego sum Deus: ecce spiritualis visus; & in Apocalypsi: Qui habet aures, audiat, quid Spiritus dicat Ecclesiis: ecce spiritualis auditus; & in psalmis: Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus: ecce spiritualis gustus; & Apostolus: Bonus odor Christi sumus: ecce spiritualis olfactus; & in Evangelio, fide mulierem se tetigisse magis, quam corpore Christus ostendit, dicens: Quis me tetigit? ecce spiritualis tactus ..... Ex his plane patet, quod, sicut experientia corporalium fit sensibus corporalibus, ita experientia spiritualium fit in mente spiritualibus sensibus*. Dice Iddio nel Deuteronomio: Vedete che io sono Iddio: ecco la vista spirituale; dice nell' Apocalisse: Chi ha orecchie ascolti ciò, che dica lo spirito: ecco l' udito spirituale; dice il S. David: Gustate, e vedete, che il Signore è soave: ecco il gusto spirituale; dice l'Apostolo, che noi siamo buon odore di Cristo: ecco l'odorato spirituale; e Cristo disse d' esser toccato più con la fede, che con le mani della Donna, che ricorreva a lui per essere sanata dal flusso di sangue: ecco il tatto spirituale. Quindi, conclude il Santo, si rende manifesto, che siccome per mezzo dei sensi corporei si ha l'esperienza delle cose corporali; così per mezzo dei sensi dello spirito si ha esperimento delle cose spirituali.

24. Questo stesso si conferma manifestamente con la ragione. E' certo, che il nostro intellettto ha il senso spirituale della vista, perchè vede chiaramente gli oggetti: e seb-

e sebbene non gli vede sotto forme, e figure grossolane, come li mirano gli occhi del corpo, gli vede però con notizie chiare, e certe, che pur sono anche esse vere viste: e in questo modo veggono Iddio gli Angeli, e le cose che sono fuor di Dio. E' certo, che le anime nostre hanno l'udito, e la loquela spirituale, con cui separate da' corpi si parleranno, e si ascolteranno vicendevolmente: e quantunque tali locuzioni, ed audizioni non si faranno per via di voci, come avviene nella loquela, ed udito del corpo, si faranno però per via di viste, e di concetti mentali, che sono vere audizioni, e locuzioni intellettuali, mentre per esse si spiegheranno, e scambievolmente s'intenderanno. Ciò che ho detto di questi sensi, si dica ancora degli altri, e specialmente del tatto: poichè siccome il corpo tocca, o è toccato da un altro corpo, e ne sente la presenza, e talvolta con diletto; così l'anima tocca, o è toccata da qualche sostanza spirituale, e ne sente la presenza con sensazione adattata al puro spirito; e talvolta con gran piacere, se quello che la tocca, e le è presente, sia Dio.

25. Si avverta, che siccome il corpo non fa, nè può fare le sue sensazioni per sè stesso, ma solo per mezzo delle sue potenze sensitive, che sono l'occhio, l'udito ec.; così l'anima non fa, nè può fare le sue sensazioni spirituali per sè stessa, voglio dire con la sua nuda sostanza, ma le fa per mezzo delle sue potenze, l'intelletto, e volontà con semplici intelligenze, o con atti esperimentali d'amore, quali nella vita presente provengono dal dono della sapienza, che dà luce all'intelletto, per penetrare le verità divine, e infonde nella volontà ardore ad amarle con soavità, e dolcezza. Posto ciò, venghiamo a spiegare cosa sia orazione di quiete.

26. Orazione di quiete infusa altro non è, che una certa *quiete, riposo, e soavità interna, che nasce dal più intimo, e più profondo dell'anima, e talvolta trabocca nei sensi, e potenze corporali, originata dall'esser l'anima posta appresso Dio, e dal sentire la sua presenza*. Non pensi il Lettore che questo grado d'orazione provenga da qualche atto semplice di fede, prodotto con gli ajuti della grazia ordinaria, per cui l'anima creda che Iddio le è presente: perchè questo, come è manifesto, e si prova con l'esperienza, non potrebbe produrne i grandi effetti di quiete, di soavità, e di pace, che abbiamo accennati. Questo proviene dal dono della sapienza, che pone l'anima appresso Dio, rendendoglielo con la sua luce presente, e fa che ella non solo creda, ma senta con sensazione spirituale dolcissima la di lui presenza. Ciò s'intenderà con una sodissima dottrina dell'Angelico Dottore.

27. Dopo aver mostrato il Santo Dottore che l'Angelo viatore, e l'uomo nello stato dell'innocenza esercitavano la fede come noi, benchè avessero più alta contemplazione che noi circa le cose divine, conclude, che in quelli non era una fede, per cui cercassero Iddio tanto assente, e lontano, quanto lo cerchiamo noi: perchè per mezzo d'una contemplazione più alta, illustrata da un maggior dono di sapienza, Iddio si rendeva loro più presente che a noi; benchè nè a noi, nè a loro si facesse tanto presente, quanto è presente ai Beati col lume della gloria. (*2.2. quæst.5. art. 1. ad 1.*) *Contemplatio quæ tollit necessitatem fidei, est contemplatio patriæ, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit Angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum; sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus, & mysteriis, quam nos possumus. Verum non inerat eis fides qua ita quæreretur Deus absens, sicut a nobis quæritur. Erat enim magis præsens per lumen sapientiæ quam sit nobis, licet nec eis esset ita præsens, sicut est Beatis per lumen gloriæ*. Quindi si deduce, essere questo appunto l'officio del dono della sapienza, rendere Iddio presente all'anima con le illustrazioni, e tanto più presente, quanto è maggiore questo dono, il che è lo stesso che dire, che questo dono mette l'anima appresso Dio, e fa sì, che ella senta, e gusti della di lui soavissima presenza. Questo stesso volle significare S. Teresa dicendo (*Itin. ad perfect. cap. 31.*) che in questo grado d'orazione *Iddio sta all'anima tanto d'appresso, che con mover ella solo le labbra, egli l'intende, o che intende l'anima per una maniera molto differente dal modo d'intendere dei sensi esteriori, che si trova appresso il suo Dio, e che con un pochetto più arriverebbe a trasformarsi in*

lui

lui per unione d'amore. Perchè in realtà i nostri sensi esteriori ci fanno intendere la presenza dei loro oggetti per mezzo di sensazioni materiali, e grosse; ma qui l'anima intende la presenza di Dio con una sensazione spirituale, delicata, semplice, e pura.

28. Da questo sentire Iddio presente nasce una gran quiete, una gran pace, un molto soave diletto, il quale sorge dal più intimo dell'anima, cioè da quel luogo, in cui fa Iddio sentire all'anima la sua dolce presenza, che è appunto il di lei più profondo centro. Di qui si sparge quella soavità per tutte le potenze dell' istessa anima, che le mette tutte in una placida calma, ed in una molto dilettevole serenità, di che ella rimane paga, rimane sazia, nè ha più che desiderare. Anzi se è anima che non sia passata per altri gradi ulteriori di orazione, le pare che non possa godersi maggior pace in questa vita mortale. E però va qui l' animo ripetendo con giubilo: (*Cant*.2.3.) *Sub umbra illius, quem desideraveram, sedi; & fructus ejus dulcis gutturi meo*: Sono giunta alla fine a sedere all'ombra del mio Diletto, ed a sentire d'appresso la sua dolcezza.

29. Spiega S. Teresa questo diletto interiore con due belle similitudini. Nella prima dice, che l'anima, trovandosi immersa in questo grado d'orazione, sente una gran fragranza, come se nel di lei profondo centro fosse un fuoco, da cui si sollevassero odorosi profumi; e quel soave odore penetra tutta l'anima, e tutte le sue potenze con intima dilettazione. In questo modo viene ad esprimere il diletto, che prova l'odorato spirituale dell'anima collocata appresso Dio, sentendo la di lui soavissima fragranza, come la sentirebbe l'odorato corporale, se fosse posto vicino ad un personaggio tutto profumato di odori.

30. Nella seconda similitudine si figura la Santa una conca, in mezzo di cui nasca l'acqua viva, e suppone, che questa conca sia di tal natura, che col crescere dell'acqua, cresca anch'essa, e si dilati a fine di contenerla tutta dentro il suo seno. Poi adattando la similitudine all'orazione di quiete, dice, che l'anima sente dal suo più profondo seno, dove sta Dio, sorgere con gran soavità quest'acqua di celesti dolcezze, che tutta la ristora, la conforta, la quieta, e la diletta; e crescendo quest'acqua celestiale, le pare che tutto il suo interiore si vada ampiando, e dilatando con acquisto di beni inesplicabili; e che le potenze tutte vadano acquistando ampiezza, abilità, forza, e vigore, per far gran cose in servizio di Dio. E qui la Santa viene saggiamente a mostrare la diversità, che passa fra i gusti, che dà Dio in quest'orazione di quiete, e le consolazioni e contenti, che l'anima si acquista con le sue industrie per mezzo delle meditazioni, e dei discorsi. Quelli li rassomiglia, come ora ho detto, all'acqua, che ha la sorgente dentro la conca isteissa, per cui si diffonde: perchè i gusti, di cui è colma l'anima in questa orazione infusa, hanno l'origine da Dio stesso, che nell'intimo centro dell'istessa anima gli produce: e però sono diletti puri, dolci, e soavi, e sommamente delicati. Quell'altre consolazioni, e contenti proccurati con umane industrie gli paragona all'acqua, che condotta da lontano per via di canali cada nella conca. Per i canali intende ella con molta proprietà i discorsi, e le immaginazioni, per cui proccura la persona divota di tirare nella conca dell'anima acqua di spirituali consolazioni: ma siccome l'acqua che si conduce con fatica per mezzo di condotti, viene con istrepito, e non è sì pura, come quella che sorge nella fonte; così l'acqua delle consolazioni, che i principianti ricevono per i canali della meditazione, viene con gran fatica dalle loro potenze, viene con istrepiti d'affetti, con sollevamenti, con singulti, e tal volta con instringimenti di petto: e fino l'acqua istessa delle loro lagrime, se siano troppo lungamente prolungate, offende il corpo, perchè in realtà tali contenti non hanno l'origine da Dio solo, unica fonte di ogni pura consolazione, ma va con essi mescolato molto del loro naturale, o delle loro passioni, benchè anche Iddio vi concorra con la sua grazia. Quindi anche proviene, che le acque di queste consolazioni non sono limpide, e chiare, come quell'altre, perchè hanno in gran parte la loro sorgente nell'appetito sensitivo, che in qualche modo è sempre torbido nei suoi affetti.

31. Or tornando a quella pace, e soavità interna, che nell'orazione di quiete nasce dal centro dall'anima, e si diffonde per tutte le sue potenze, conviene avverti-

re,

re, che questo gran diletto qualche volta tutto si contiene dentro l'istess' anima; e allora ne rimane il corpo quasi digiuno: altre volte trabocca nei sensi, e nelle potenze corporali; e allora si verifica quel detto del Salmista: (*Psalm.* 83. 3.) *Cor meum & caro mea exultaverunt in Deum vivum:* che tutto l'uomo interiore, ed esteriore si riempie di diletto, di gusto, e d'indicibile soavità. Basti dire, che S. Teresa in più luoghi afferma, che quivi talvolta si prova un piccolo saggio della gloria beata. *Perciocchè*, dice nel libro della sua Vita (*cap.* 4.) *va già quest'anima alzandosi dalla sua miseria, e le vien dato già un poco di notizia dei gusti della gloria*. E nel cammino di perfezione dice: (*cap.*30.) *Sono posti in una quiete, e riposo, che come per saggio dà loro chiaramente a conoscere, di che sapore è quello, che si dà a coloro, che sua divina Maestà conduce al suo Regno*. Nè ciò potrà apportare maraviglia al Lettore, se si rammenterà dell'autorità addotta altrove e di S. Gregorio, che chiama la contemplazione perfetta un saporeggiamento di gloria, e di S. Agostino, che la nomina un principio di beatitudine che qui incomincia, per poi continuare nella vita futura, e di S. Tommaso, che non dubita chiamarla beatitudine incoata, in cui incomincia l'anima a gustare ciò che dovrà con perfezione, e con piena sazietà godere nella gloria beata, come vedemmo altrove.

32. Avverta il Direttore, se non vuol errare in discernere lo spirito dei suoi Penitenti, che questa quiete infusa non è sempre di un istesso grado, e d'un istesso tenore: ora è più, ora è meno intensa: ora si contiene tutta nello spirito, ora si rifonde nei sensi interni. Osservi per tanto, se l'anima conosce Iddio presente con una certa cognizione esperimentale, che le fa sentire, e saporeggiare la di lui presenza, e senza alcuna sua fatica senta quiete, riposo, e pace interiore nelle potenze spirituali almeno. Se questo accade, sarà già ella elevata da Dio a questo grado di orazione, ancorchè per altro nelle potenze corporee non senta nè soavità, nè diletto.

33. Passiamo ora a considerare lo stato in cui si trovano tutte le potenze dall'anima, in tempo che Iddio la tiene nella predetta orazione di quiete. Quivi la volontà è unita a Dio: ma però con unione imperfetta. Si ricava dalle parole della Santa. la quale ora dice, che l'anima in questa orazione è unita a Dio, come nel cammino di perfezione al capo 31. *Sicchè penso io, che poichè l'anima sta tanto soddisfatta, e contenta in questa orazione di quiete, che più di continuo deve stare la potenza della volontà unita con colui, che solo può perfettamente contentarla.* E nell'istesso capo verso il principio dice, che non è unita, affermando che *un pochettino più arriverebbe a trasformarsi in lui con unione di amore*. Si accordano però molto bene questi detti che sembrano contrarj, con dire che la volontà in questa profonda quiete non è unita con Dio con unione perfetta, ma è solo con lui imperfettamente unita; non gode ancora di una unione piena, e compita, ma solo di un principio d'unione: perchè l'anima in questo grado di orazione è unita, è vero, alla presenza di Dio, ma non è ancora intimamente unita alla sostanza di Dio, nè trasformata in Dio. Sente ella, è vero, la presenza soavissima del suo sposo, ma non si sente ancora intimamente penetrata da un tocco della divinità, che la faccia tutta perdere, e trasformare in lui: poichè di fatto può in tempo di detta quiete esercitare alcuni atti, quieti però, e pacifici, di umiliazione, di ringraziamento, per cui si veda, che non è ancora perduta affatto a sè stessa, nè trasmutata in Dio con unione di amore.

34. L'intelletto, l'immaginazione, e la memoria qui non rimangono unite, nè punto sospese, ma sono libere ad operare: perchè possono riflettere a tutto ciò che passa nell'anima, e possono anche distrarsi ad altri oggetti, se vogliono; se non che dando loro Iddio qualche pascolo, rimangono ammirate ed attonite. Anzi molte volte accade, che stando la volontà unita con Dio, la memoria, e l'immaginazione se ne vadano distratte ad altri oggetti impertinenti, con gran pena dell'anima, che non può avere intiera, e compita pace con Dio, per il disturbo che quelle le arrecano coi loro divagamenti. In questi casi consiglia, anzi inculca molto S. Teresa, che non si faccia caso di dette potenze. Si lascino andare vagabonde, si lascino fantasticare su quella, o quell'altra cosa, che loro si pre-

presenta indifferente (giacchè cose cattive in questo stato non si rappresentano) perchè non perdendo la volontà la sua quiete interiore, e la sua quiete con Dio, a poco a poco le ritira a sè, e tornano tutte insieme ad accendersi nello stesso fuoco di amore. Dovechè volendo andar loro dietro per raccoglierle in Dio, non le riuscirà, anzi con quel poco di sollecitudine perderà la sua quiete, e se ne rimarrà senza quella dolce orazione; perchè in realtà l'opere di Dio sono sì pacifiche, che ogni poco di ansia basta a turbarle. Donde può il Lettore facilmente dedurre la diversità che passa tra l'orazione di quiete, e l'orazione di silenzio: poichè l'orazione di silenzio nasce dalla luce dell' intelletto, che mette l'anima in sospensione, e l'orazione di quiete nasce da un amore esperimentale della volontà che sente, e gusta Iddio presente.

35. E qui è da notarsi ciò che fece più volte rimanere attonita, e sbalordita l' istessa S. Teresa, come ella stessa in più luoghi delle sue opere veramente ammirabili se ne dichiara. Ed è, che rimanendosi talvolta la volontà per giorni intieri con questa quiete, e soave riposo con Dio, l'intelletto, l'immaginazione con le altre potenze possono occuparsi in opere esteriori di servizio di Dio, e di sua gloria; e non solo non ricevono dalle azioni esterne alcun disturbo, nè sono punto rimosse dalla quiete, e attenzione interiore, che hanno in Dio, che anzi ne risulta loro maggior abilità nell'operare, sicchè la contemplazione in questo caso viene a congiungersi coll' azione esterna, e ad unirsi Marta con Maddalena. Vero è che l' anima in tali congiunture non è tutta con Dio, nè è tutta col prossimo con cui esercita opere di carità; le pare d'essere divisa in sè stessa, come appunto una persona (per usare la similitudine della Santa) che stesse parlando con un amico, e stesse insieme ascoltando un altro, che le ragiona: perchè in realtà non ha l'anima tanta attività nelle sue potenze, che possa ad un tempo stesso accudire con piena attenzione ad operazioni tra loro diverse. Tutto questo però non accade nei primi gradi d'orazione di quiete: anzichè l'anima in questi due primi saggi di orazione infusa se ne sta tanto concentrata in sè stessa, che non ardisce muoversi punto, per timore di perdere quel gran bene, che ha ritrovato. Questo avviene nei gradi di quiete ulteriore, quando è già l'anima avvezzata a ricevere un tal favore.

36. Ma perchè pare a primo aspetto impossibile, che le potenze cognoscitive possano nello stesso istante attendere a due oggetti distinti, quali sono Dio, e le cose create, apportaremo ora le ragioni, per cui apparirà non solo possibile, ma anche conveniente un tal modo di operare. Sebbene non può l'intelletto, e la fantasia conoscere nel tempo stesso più cose distinte, se siano tra di loro disparate, può però conoscerle, quando tali oggetti abbiano dipendenza l'uno dell'altro. Così sebbene i mezzi siano distinti dal fine, e l'artefatto sia distinto dalle regole, da cui risulta; può uno volere il fine dipendentemente da' mezzi, e. g. la sanità dipendentemente dalla medicina, e può volere l' artefatto dipendentemente dalle regole, e. g. la statua dipendentemente dai precetti che la prescrivono: nel qual caso la fantasia, e l'intelletto nello stesso momento conosce e mezzi e fine, artefatto e regole senza alcuna ripugnanza, quantunque siano oggetti distinti, a cagione di quella dipendenza, ed ordine, che hanno queste cose fra di loro. Così non vi è ripugnanza, che un' anima, unita con Dio con dolce quiete, attenda ad opere sante, ed esteriori: perchè essendo tali opere mezzi ordinati al servizio di Dio, può l'anima nel tempo stesso, che conosce altamente Dio, e che l'ama con soavità, può, dico, conoscere tali operazioni indirizzate a Dio, può volere, e può comandare alle potenze esteriori che l'eseguiscano. In oltre il dono della sapienza, da cui, come ho detto di sopra, l'anima viene illustrata, mentre si trova in orazione di quiete, non solo è specolativo, ma pratico, conforme l'opinione dei Teologi. E però mentre l' anima con questo dono contempla Iddio con soavità, può conoscere in Dio le regole del suo operare, e conseguentemente può conoscere in Dio le operazioni che conducono alla sua gloria, e conoscendole, può eseguirle. Onde bene si combinano con la cognizione quieta, e soave di Dio, l'opere esterne, che da una tal cognitione sono regolate, e dirette alla di lui maggior gloria.

37. Tutto ciò molto bene si spiega con la parità degli Angeli nostri Custodi, i quali men-

li mentre attendono a noi, non lasciano di contemplare altamente Iddio, e congiungono con una contemplazione perfettissima la cognizione e direzione delle nostre anime: perchè, come dice S. Tommaso, Iddio da essi svelatamente contemplato, è fine, ed è regola di tutto ciò che operano attorno a noi. Questa dottrina è tanto vera, che S. Teresa stessa, dopo aver detto che l'anima, posta in orazione di quiete, ha tutta l'abilità per impiegarsi in opere di servizio di Dio, aggiunge, che per trattare cose di mondo, è come imbalordita: perchè in realtà tali cose mondane non sono mezzi prossimi, e conducenti alla gloria di Dio. Ed io tengo per infallibile, che se le dette cose terrene fossero affatto aliene da Dio, non vi potrebbe l'anima nè pensare, nè attendere in un tale stato per le ragioni già dette. Concludo, con avvertire l'anima, la quale riceve da Dio il favore di operare esternamente, rimanendo intanto unita a Dio con dolce quiete, che ne faccia grande stima: perchè questo è un grande ajuto, per eseguire con molta perfezione l'opere esterne, ed è ottima disposizione per infiammarsi in santo amore, qualora libera dalle occupazioni esteriori, possa ritirarsi da sola a solo con Dio nell' orazione.

38. Passiamo ora a vedere gli effetti, che risultano nell' anima dall'orazione di quiete infusa, che abbiamo finora spiegata. Oltre l'effetto, che tutte le grazie soprannaturali operano nell' anima, di lasciarvi una chiara cognizione del suo niente, e delle sue miserie con profonda umiliazione, effetto proprio, e specifico di questa grazia, è l'accendervi un amore disinteressato verso Dio, per cui cominci quella ad amarlo, non per motivo di alcuna retribuzione, ma per il solo merito, che già chiaramente in lui scorge. Perciò dice S. Teresa, che in questa orazione di quiete si accende quella prima favilla di amor puro, che poi in altri gradi di orazione più elevati cresce in sì vive fiamme di carità, che vi rimane l'anima incenerita, e morta affatto a sè stessa. La ragione di questo si è, perchè l' essere un'anima posta appresso a Dio in questo grado di orazione, ed introdotta con ispeciale favore alla di lui presenza, è segno chiaro, che già Iddio la elegge per sua amica, e per sua sposa. Or essendo proprietà dei veri amici, che s' amino non per interesse, ma solo per le doti personali, che l'uno nell' altro scuopre, ogni ragione vuole, che introducendo Iddio l'anima nella sua amicizia, le incominci a dare un amor perfetto, con cui l'ami, non più in riguardo a sè, ma solo in riguardo a lui, ed alle sue infinite perfezioni.

39. Questa scintilla di amor puro discaccia subito dall'anima ogni timore servile, e v'introduce l'amor filiale, essendo proprio di chi ama, guardarsi da ogni mancanza, non per timore di castighi, e di pene, ma per solo timore di non disgustare l' amato. E però l'anima, favorita con quest'orazione soprannaturale, di ordinario non teme più per motivo di morte, d' inferno, e di eternità: teme solo con timore da amica, e da figlia, di disgustare il suo Dio. La speranza poi si avviva a maraviglia con una gran fermezza in Dio, e con una certa sicurezza di aversi a salvare, piena però di umiltà, e di timore di sè.

40. Questa è la vera orazione di quiete, che dona Dio. Mettiamola ora a paragone dell'orazione falsa di quiete, che insegnano i Quietisti, acciocchè in un tal confronto si vegga meglio la diversità, o per dir meglio, la deformità di una sì stolta contemplazione. Nell'orazione di quiete, che infonde Iddio, l'intelletto sta sempre in atto di operare, perchè apprende vivamente Iddio presente, lo mira con dolce quiete, e ne giudica con gran soavità: e se sospende l'operazione del discorso, ciò non proviene da sua infingardaggine, ma dalla luce di Dio, che lo fissa in un'operazione più nobile, quale è lo sguardo della divina presenza. La volontà ancora sta tutta occupata in amare con molta soavità, e di tanto in tanto placidamente si muove a qualche atto santo, che non disturbi, ma promova la sua dolce quiete. Nell' orazione di quiete, che insegnano i Quietisti, l'intelletto fa sul principio un atto di fede circa la presenza di Dio; e poi non fa altro, ma se ne rimane in una piena oziosità. Non discorre punto, non già perchè abbia ottenuto il suo fine, ed il suo intento in qualche chiara cognizione di Dio, ma solo perchè non vuole discorrere: non ammira, perchè privo di luce non ha che ammirare. La volontà ancora stassene immersa in una oziosità altrettanto biasimevole, quanto volontaria, perchè essi vieta-

tano l'esercizio di ogni atto santo. Onde siegue, che non ricevendo la meschina alcun pascolo da Dio, nè proccurandolo essa con l'industria dei suoi atti, se ne rimanga a penare infruttuosamente tra mille noje, e mille tedj in una fastidiosissima desolazione. Or chi non vede, che un tal modo di orare non solo non è orazione di quiete, nè contemplazione (come diffusamente mostrai nel precedente Trattato) ma neppure è orazione ordinaria: ma è un vero perder tempo, ed è un dare ansa al Demonio di tessere all'anima oziosa, ed infastidita una lunga rete d'inganni, con cui farne preda.

41. Ma il Molinos proponendo alla gente semplice la pratica di un'orazione sì vana, non temeva queste trame da'Demonj, perchè esso stesso ne era orditore. Poichè dopo avere per mezzo di questa falsa quiete tolti dalle menti tutti i santi pensieri, passò a spogliare la volontà di tutti i pii, e divoti affetti di preghiere, di domande, di ringraziamenti, di umiliazioni, e di santi desiderj verso qualunque virtù, e perfezione, come apparisce nelle proposizioni, condannate da Innocenzio XI. cioè la 14. 15. 34. 32. 12., ed anche a vietarle con inaudita temerità ogni amore all'Umanità santissima del Redentore, e a Maria Vergine, ai Santi del Paradiso, e a qualunque senso di divozione, e di pietà; come si vede nelle proposizioni 35. 36. 26. 27. 29. 32. 33. Quindi si avanzò a proibire tutte le riflessioni necessarie all'esercizio delle cristiane virtù, e questo sotto pretesto di una certa annichilazione, che la persona aveva a fare di tutte le sue potenze, la quale in sostanza altro non era, che una ommissione continua di ogni atto buono, e virtuoso, come si scorge nelle proposizioni 8. 9. 10. 11. 58. Non contento di questo s'inoltrò a biasimare tutti gli atti esteriori delle virtù, le penitenze, le mortificazioni, l'obbedienza, la soggezione ai Prelati di Santa Chiesa, la Confessione Sacramentale, l'orazioni vocali, fino il *Pater noster*, composto dallo stesso Cristo, da lui stesso insegnato a' Fedeli, e comandato come orazione necessaria al conseguimento dell'eterna salute, come si legge nelle proposizioni 38. 39. 40. 59. 60. 65. 66. 67. 34. E ciò, che non si può riferire senza orrore, giunse l'empio fino a servirsi dei termini mistici, e delle stesse sacre Scritture, per autorizzare mille laidissime oscenità, come può ben comprendersi dalle proposizioni 41. 42. 43. 45. 46. 47. 48. 19. 51. 52. 53. Ho voluto esporre tutta ad un fiato la moltitudine di sì gravi errori, acciocchè vedendo il Direttore in un'occhiata i grandissimi mali, che possono provenire da una falsa contemplazione, e massime da una falsa orazione di quiete, su cui il Demonio ha più trionfato a' tempi nostri; s'inorridisca, e stia vigilante, che niuno mai dei suoi Penitenti sbagli o per ignoranza, o per malizia in materia di sì gran rilievo.

C A P O VI.

Avvertimenti pratici al Direttore circa questo grado d'Orazione.

42. Avvertimento I. La prima avvertenza del Direttore, accadendogli di avere in cura alcun'anima, che stia in questo grado di orazione, deve essere il discernere, se la di lei quiete sia falsa, o sia vera. Poichè deve sapere, che sebbene l'orazione di quiete infusa è un'operazione soprannaturale, e straordinaria, che Iddio fa nell'intimo dell'anima, nè altri che esso può farvi una tale operazione; contuttociò possono accadere molte illusioni, ed inganni. Primo da parte del Demonio, che può contraffarla; secondo da parte della natura, che può imitarla; terzo per parte del soggetto, che può per malizia adulterarla. In primo luogo può il Demonio movendo gli umori, e spiriti vitali nel corpo, risvegliare nell'appetito sensitivo qualche affezione dolce, e soave, e qualche sazietà sensibile, per cui creda l'anima di stare tutta immersa in Dio, mentre in realtà si trova nelle mani del suo nemico. Può anche la natura, massime se sia tenera, piacevole, ed affettuosa, con qualche principio di divozione, che Iddio le doni, destare nel senso interiore qualche affetto piacevole, gustoso, e grato, per cui facilmente si persuada di stare unita a Dio con molta quiete. Il Direttore però cauto, e discreto da varj indizj potrà di leggieri scuoprire le trame del nemico: perchè operando il Demonio nell'anima da sè diretta, non vi troverà luce chiara, serena, e tranquilla, ma al più vi troverà qualche immaginazione delicata, e sottile, che il Demonio ha facoltà di muovere nella fantasia: e la dolcezza ch'ella prova, la scuoprirà

prirà di molto bassa lega, perchè non proveniente dall'intimo centro dall'anima, dove non hanno ingresso gli spiriti infernali; ma molto superficiale, ed estrinseca nell'appetito sensitivo, in cui quelli hanno tutto l'accesso, e vi fanno gran baccano: molto più lo scuoprirà dagli affetti pravi, che il maligno lascia nell'anima, dopo di averla illusa. Vedrà, che la povera anima dopo una tal orazione rimane poco quieta, poco pacifica, e meno umile, con una certa compiacenza, e stima vana della sua orazione; la troverà senza elevazione di mente in Dio, senza speciale inclinazione alla virtù, e con poca fermezza nel bene. Se poi l'inganno provenirà dalla natura, più facilmente il Direttore se ne avvedrà: poichè il penitente istesso, se è sincero, sarà costretto a confessargli, che tutta la dolcezza che provò nella sua orazione, provenne dalle sue industrie, con cui la risvegliò. E tosto intenderà, che non era quella la quiete, e soavità, che infonde Iddio: mentre questa non si acquista industriosamente, ma si riceve dall'anima, si riceve improvvisamente, e molte volte quando meno essa vi pensa. E finalmente si assicurerà dell'inganno, vedendo, che l'anima dopo la detta orazione se ne rimase fredda, arida, e insipida senza alcun buon effetto, almeno con molto poco profitto, perchè cessato quel sentimento naturale che la persona erasi con arte proccurato, cessa il tutto.

43. Conosciuta poi che abbia il Direttore l'illusione, o l'inganno, deve porci opportuno rimedio. Io non posso approvare il ripiego, che ho veduto particarsi da alcuni Direttori, che vedendo qualche anima illusa, e talvolta sospettandone solamente, le hanno prohibito affatto l'esercizio dell'orazione. Questo è voler sbarbare tutto il grano, per togliere la zizania, che il nemico vi ha sparsa. Questo è un voler tagliare la radice di ogni bene, quale senza fallo è l'orazione, per seccare qualche maligno germoglio, che vi ha innestato il Demonio. Il che non è buon consiglio, specialmente quando l'anima non ami di essere illusa, o non si unisca col suo nemico a provocare la sua rovina, ma sia disposta a difendersi dall'insidie di chi sotto apparenza di bene viene ad ingannarla. Ed in fatti sopportò Gesù Cristo di esser esternamente schernito da S. Teresa con gesti contumeliosi, e di essere da lei discacciato con replicati segni di croce, quando le fu ciò imposto dall'obbedienza di chi la dirigeva. Ma quando poi le fu vietato l'uso dell'orazione, dice la Santa, che Gesù Cristo le si mostrò sdegnato, e le disse, che quella era ormai una tirannia, mostrando di non approvare un tal comando.

44. Trovando dunque il Direttore l'anima illusa, invece di proibirle l'orazione, proccuri di riformargliela: così senza impedire il bene, che da quella può risultarle, ne impedirà ogni male. Se vedrà che il Demonio proccura d'ingannarla con dolcezze fallaci, si serva del consiglio, che in questo caso dà S. Bonaventura. (*in stigm. div. amoris p. 2, c. 8.*) Proccuri che l'anima elevi la mente in Dio con pura fede, e che stia più che può fissa in lui, e con la volontà eserciti quegli atti, che dalla fede gli vengono suggeriti; non facendo in tanto alcun caso delle dolcezze, che prova nella parte inferiore. Operando in questo modo, dice il Santo, che se la dilettazione proviene dal Demonio, deve cessare, o almeno scemare; se proviene da Dio, deve crescere. *Cum summa advertentia attendendum est, ut quandocumque tibi acciderit, quod faciem tuæ mentis in Deum dirigas, ne ab illo cor tuum discedat: & si delectari oporteat, solum delecteris in Deo. Et tunc, si a Deo esset illa dulcedo, deberet intendi; si vero a Diabolo, deberet privari & annihilari, aut saltem remitti.* Se poi l'inganno proverrà dalla natura stessa vogliosa dei gusti, ordini al suo penitente, che nell'orazione mai non proccuri consolazioni sensibili, ma con la scorta della fede, e con i suoi insegnamenti mediti su i divini misterj, e traffichi con la sua volontà, senza curarsi punto degli atti sensibili, che a tali anime attaccate non sogliono essere utili, ma nocivi. Basta al Demonio il vedere un'anima amante dei diletti spirituali, acciocchè le metta subito in mente mille traveggole, e le getti tosto nel senso interiore la dolce pasta di mille consolazioni, affine d'irretirla con quell'esca fallace, e di tirarla a poco a poco alla rovina. Però proccuri di tenere il suo penitente preparato a ricevere ogni aridità, che Iddio non ostante ogni sua diligenza in contrario voglia dargli, persuadendogli che in questa più che nei gusti spirituali, si conosce la soda virtù,

essa

è la vera spiritualità; specialmente gl' insinui, che non vada mai all'orazione con animo di trovarvi dolcezze, con indifferenza alla consolazione, ed alla desolazione, come più piacerà al Signore. Non dico, che non abbia a proccurare la divozione con modi debiti; dico solo, che non volendogliela Iddio concedere, sia disposto a starsene arido, e secco, ed a portare la Croce con Gesù Cristo, che è quello, che tanto inculca S. Teresa in questo cammino dell' orazione. E si persuada, che fino che l'anima non si risolva a questo, non procederà mai con libertà di spirito, e con buon fondamento, e sarà sempre sottoposta ad inganni.

45. Ma perchè potrebbe accadere, che l'errore provenisse più dalla malizia, che dalla natura del soggetto, che con artifici vani, e stolti proccurasse la quiete soprannaturale, seguendo la regola erronea, ed ingannevole dei Quietisti, che insegnano a sospendere industriosamente ogni atto d' intelletto, ed ogni atto di fantasia, ed anche ogni atto di volontà, benchè virtuoso, e santo, affine di entrare in questo grado di orazione; tenga pertanto il Direttore quella regola, che abbiamo data altre volte, e la mantenga inviolabile, cioè che l' anima, finchè non sia innalzata da una luce particolare a fissarsi in Dio soavemente con un certo sguardo ammirativo, ed amoroso, deve sempre adoperare le sue potenze interne immaginandosi gli oggetti soprannaturali, discorrendo sopra quelli, ed esercitando con la volontà affetti proporzionati: perchè, come dice S. Teresa (*Cast. inter. mans. 4. c. 3.*) *importa molto non innalzare lo spirito, se il Signore non l' innalzerà egli alle cose straordinarie*: e si assicuri, che tutti questi sforzi vani non muovono punto Iddio a favorirci, anzi grandemente l' allontanano da noi; solo invitano il demonio ad ingannarci.

46. Ma se poi accadesse mai, che si presentasse ai suoi piedi qualche persona tutta inzuppata di divinità, la quale però mostrasse poco affetto all' Umanità santissima di Gesù Cristo, e con pensare alla di lui vita, e dolorosa passione, credesse di decadere dalla quiete della sua contemplazione; che facesse poca stima dell'orazioni vocali, quasi esercizio basso, e sconvenevole all'elevazione del suo spirito; che non avesse delle Sacre Immagini quella stima, e venerazione, che loro si conviene; che fosse giunta ad un disinteresse, e spogliamento spirituale sì sublime, che sdegnasse chiedere a Dio ciò, che è necessario alla sua salute, e perfezione; che stabilisse il fondamento della contemplazione in non far niente; e in questo niente colorito con varj termini speciosi di annichilamento, di rassegnazione, e simili, riponesse tutta la sua perfezione; tema, e tremi, perchè qui incomincia a sentirsi una gran puzza di Molinismo. In tal caso io vorrei dire a lui ciò, che disse Iddio ad Ezechielle, dopo averlo rapito, e trasportato in visione in Gerusalemme a mirare le abbominazioni, che si commettevano nella casa del Signore: *Fili hominis, fode parietem*. Vorrei dirgli, che scavasse con le sue interrogazioni, che andasse addentro con le sue domande: perchè forse avverrà che le trovi in mezzo al cuore qualche Adone impudico, ed abbominevole, come ve lo trovò Ezechielle nel Sacro Tempio.

47. Avvertimento II. Se poi il Direttore troverà, che l' orazione del suo penitente sia appunto quella quieta, soprannaturale, ed infusa, che abbiamo descritta nel passato capitolo, e vi scorgerà que' buoni effetti, che abbiamo accennati; la sua prima cura dovrà essere, che l' anima sappia ricevere questa grazia nel modo che si conviene. Perciò avverta, che l' anima posta da Dio in questa quiete soprannaturale, deve abbandonare affatto il discorso: perchè il discorso nell' orazione è unicamente ordinato a muovere la volontà; e però se la volontà è potentemente, e soavemente mossa da Dio con luce infusa (come accade in questo grado di orazione,) il discorso rimane inutile, anzi divien nocivo, impedendo col suo moto l'opera delicata, e soave, che Iddio va facendo nell'anima. Ordini dunque al suo penitente, che in tempo di tal orazione, messa da parte ogni altra considerazione, se ne stia con pace avanti a Dio, conosca con umile confusione, che egli non ha parte alcuna in quel bene, che gode; preghi per sè, o per altri; si abbandoni nelle braccia di Dio, la di cui presenza egli già sente, e si offerisca a fare gran cose per lui. Ma avverta però, che questi stessi atti non devono farsi con conato delle potenze, e a for-

a forza di molte ragioni: perchè (come dice bene S. Teresa) sarebbero questi come grossi pezzi di legno gettati su quella scintilla d'amore, che Iddio gli ha già accesa nell'anima, quali ad altro non servirebbero, che a soffocarla. Devono essere atti semplici fatti interrottamente, e delicatamente a seconda di quel lume, e di quell'affetto soave, da cui l'anima allora è posseduta, a fine di non turbare quella profonda quiete, e quell'intima pace, per mezzo di cui le si comunica interiormente grande abbondanza di spirito.

48. Avvertimento III. Avverta ancora, che l'anima, la quale è elevata da Dio a questo grado di orazione, le prime volte che riceve un tal favore, cade in alcune gofferie, da cui è bene che ne sia presto liberata: conciossiacosachè provando ella un bene, che mai se l'era raffigurato simile, non ardisce muoversi punto, neppur fiatare: perchè le pare che ad ogni suo piccolo moto abbia a fuggire dalle mani quel dolce tesoro, di cui si trova in possesso. Questa è una semplicità manifesta; perchè il bene che gode l'anima allora, è un dono gratuito, che dipende dall'arbitrio di Dio, che lo dà quando, e come vuole, e per tutto il tempo che gli aggrada: e siccome l'anima non l'ha potuto acquistare con le sue industrie, così con le sue industrie non lo può ritenere. E però appartiene al Direttore far sì che l'anima, da sè diretta, intenda tali verità, acciocchè trovandosi in quest'orazione, vada sbrigata, e sciolta, e proceda con santa libertà, che in questo stesso si renderà più gradita al Signore.

49. Avvertimento IV. Avverta, che la persona da sè diretta non dia in uno scoglio pericolosissimo ed alla sanità del corpo, ed agli avanzamanti dello spirito, in cui sogliono incautamente urtare alcune anime, che camminano per questo grado di orazione. Convien sapere, che si trovano alcune persone debolissime di complessione, o perchè tali sono di loro natura, o perchè con le orazioni, mortificazioni, digiuni, e penitenze hanno affatto consumate le forze. Or se tali persozione siano poste da Dio in una certa orazione di quiete a modo di sonno spirituale, accade loro di sentire una certa mancanza, e specie di deliquio in tutti i sensi esteriori. Ad un tale svenimento congiunto con la soavità, che internamente esperimentano, credono esse di trovarsi in estasi, o in ratto; nè volendo resistere allo spirito del Signore, si abbandonano affatto in quel deliquio, e sieguono a starsene così imbalordite per molte ore con gravissimo pregiudizio della sanità; mentre le potenze corporali grandemente si debilitano in quel lungo languore, e con molto perdimento di tempo: mentre quello non era ratto, come esse pensano, ma un effetto naturale, originato parte dall'orazione di quiete, parte dalla loro naturale fiacchezza. Eccone la ragione. Trovandosi questi tali in una profonda quiete, si accende loro nell'appetito sensitivo un ardore dolce, e soave, per cui quei pochi spiriti vitali, che erano sparsi per i loro corpi deboli, e fiacchi, concorrono tutti al cuore, e lasciano le membra esteriori abbandonate, ed esangui: onde siegue una certa specie di deliquio. Il che non accade nelle persone di complessione forte, e robusta, in cui i spiriti vitali, di cui sono copiosamente fornite, possono in parte unirsi intorno al cuore, e in gran parte rimanere diffusi per il corpo a vegetare le membra. Apra dunque gli occhi il Direttore, e trovando il suo penitente in tale inganno, gli comandi con tutta l'autorità, che accadendogli tali mancanze in tempo d'orazione, non si abbandoni in quelle, ma si faccia forza, si scuota, tronchi l'orazione, e si porti all'esercizio d'opere esteriori, perchè in realtà può farlo, se efficacemente vuole. Gli proibisca le penitenze, gli abbrevii le orazioni, e procuri che prenda il necessario ristoro e nel cibo, e nel sonno, finchè abbia ripigliate le forze, e ricuperati gli spiriti perduti per le soverchie applicazioni, fatiche, e mortificazioni. E si assicuri, che se egli non adoprerà in tempo tali rimedj, ma lo lascierà frequentemente cadere in questi lunghi imbalordimenti, lo vedrà presto divenire un cadavere, poco atto alle funzioni soprannaturali, e inetto affatto alle operazioni naturali convenienti al suo stato.

50. Ma acciocchè sappia il Direttore discernere quando questi svenimenti nascono da un vero ratto, e quando sono debolezze naturali, nate in parte dalla quiete interiore dello spirito, e in parte dalla fiacchezza esteriore del corpo: gliene esporrò qui alcuni segni. Nei ratti è

vero

vero che si perdono i sensi esteriori, come mostraremo a suo luogo, ma si perdono violentemente, perchè l'anima in quelli con violenza è tolta da' sensi: a segno che alcune volte non basta qualunque resistenza per resistere alla loro forza. Nel caso nostro i sensi si van perdendo a poco a poco, di mano in mano che gli spiriti ritirandosi al cuore, abbandonano le membra. Nel ratto, sebbene i sensi sono affatto smarriti, l'anima però sta con alto sentimento di Dio unita, e trasformata in lui. Nel caso nostro non c'è niente di questo; ma l'anima altro non prova che quella dolce quiete, che abbiamo di sopra descritta, o al più una quiete un poco maggiore, che alcuni chiamano sonno delle potenze. Il ratto dura pochissimo: e sebbene l'anima può tornare nuovamente a sospendersi, fra una sospensione, e l'altra però vi sono intervalli, in cui l'anima riceve visioni, ed altre intelligenze distinte: sicchè l'anima in tutto quel tempo non ista sempre di un istesso tenore. Nel caso nostro lo svenimento dura lungamente, e per più ore, come ho detto, ed ho biasimato di sopra; e l'anima, se vuol confessare il vero, sarà costretta a dire, che si trova sempre nell' istesso modo, con lo stesso pascolo di dolcezza, senza niuna, o con poca variazione nel suo interiore, e forse se questo sbalordimento vada molto a lungo, perde anche affatto il senso interiore, e allora tutto questo gran ratto va a finire in un vero, e perfetto deliquio naturale. Se dunque il Direttore esaminando diligentemente l'interno, e l'esterno del suo penitente, veda che non vi sono segni di vero ratto, usi ogni arte che non s'abbandoni in quel diletto, che stando in quest' orazione egli prova. Ma dopo un breve tempo lo tronchi tosto nel modo, che ho insegnato di sopra; ed abbia l'occhio a ristabilire le di lui forze corporali soverchiamente indebolite. Tutto questo va conforme a quello che insegna S. Teresa in varj luogi delle sue opere.

51. Avvertimento V. Dopochè il Direttore avrà bene instruito il suo penitente del modo, con cui deve contenersi in tempo che Iddio lo tiene in attuale orazione di quiete, dovrà aver tutta la premura che sappia prevalersi di un tal favore, dopo averlo ricevuto. E qui rifletta il Direttore, che un'anima, la quale non è stata portata da Dio più avanti che a questo grado d'orazione di cui ora parliamo, nè sia anche giunta allo stato di perfetta unione, non è ancora anima forte, e robusta, ancorchè paja tale; intendo, che non sia tale in vigore della detta orazione di quiete, perchè potrebbe darsi il caso, che prima di ricevere il dono della contemplazione, ne avesse acquistata gran fortezza coll'esercizio delle virtù) ma è anima ancor bambina nella via del Signore. Ed in fatti volendo Iddio dare a S. Teresa una viva similitudine di un'anima, che si trova in orazione di quiete, a lei la rappresentò sotto figura d'una tenera bambina, che giace in seno alla madre, nelle cui labbra ella sprema dalle sue poppe il latte; onde quella altro non abbia a fare, che ingojarlo con molta dolcezza. E però non si fidi di una tal anima, nè la lasci mai nell' occasioni e ne'pericoli: altrimenti tornerà a raffreddarsi, e caderà. Questo avvertimento è importantissimo: perchè mostrandosi tali anime distaccate, fervorose, e piene di santi desiderj, potrebbe di leggieri il Direttore formarne concetto di anime robuste, e sicure; e fidandosi soverchiamente di loro, lasciarle esposte ai cimenti. Ma presto si avvedrebbe del suo inganno dal gran male, che loro ne avvereebbe. Dunque, per non errare, si persuada il Direttore, che sebbene tali anime sono molto avanzate in desiderj, stanno però ancora addietro in virtù: sebbene hanno grandi brame, che loro Iddio comunica nell'orazione, non hanno però ancora gran fortezza: onde conviene che le tenga lontane dalle occasioni, in santo ritiro, ed in divoto silenzio; nè permetta, che con zelo indiscreto si gettino a trattare coi prossimi, e a spargere ciò, che ancora non hanno raccolto. Eccettuate però quelle persone, le quali per cagione del loro ministero, o del loro istituto, sono tenute a proccurare la salute de'prossimi, quali sono e. g. molti Sacerdoti Regolari, e Secolari. A questi basterà insinuare, che non si diffondano più di quello, che esige il loro impiego. Ma altri, che non sono stati da Dio posti in tali ministerj, bisognerà tenerli lontani dalle distrazioni, divagamenti, ed occupazioni esteriori, non dovute al loro stato, acciocchè trovandogli Iddio sempre raccolti, possa insinuarsi ne' loro cuori: e sopra

CAPO VII.

Quarto grado d' orazione soprannaturale: l'Ebrietà di amore.

55. SAnta Teresa (*in vita cap. 16.*) dopo l'orazione di quiete pone immediatamente questo grado di orazione soprannaturale, che chiamasi ebrietà d'amore: perchè una tal ebrietà, se sia perfetta, in realtà appartiene all'orazione di quiete, ma però in un grado elevato, e sublime. Dissi, *se l'ebrietà sia perfetta*; perchè due sorti di ebrietà vi sono fra loro molto diverse: una è imperfetta, che si concede ai principianti, che non sono ancora passati per le purghe passive del senso, e dello spirito, e però sono ancora imperfetti, ed immondi: altra è perfetta, che da Dio si dona solo a persone di gran perfezione, che sono affatto, o quasi del tutto purificate. Pongo l'una, e l'altra ebrietà in questo luogo: perchè sebbene un posto sì nobile solo competa alla seconda ebrietà, contuttociò può molto giovare al Direttore per ben discernerle, il vederle poste nell'istesse pagine quasi al confronto.

56. L'ebrietà imperfetta, secondo la spiegazione che ne danno i Dottori Mistici molto esperimentati, *è un amore sensibile, acceso tutto nell'appetito sensitivo, ma il più dolce, il più fervido, che possa desiderare il cuore, ed anche più di quello, che egli possa bramare, per cui è costretto a dare in balzi, ed a prorompere in impeti di grandi affetti, senza potersi contenere di darne segni esteriori con azioni inusitate, e strane.* Così la descrive S. Bonaventura (*in proces. 7. relig. c. 15.*) *Ebrietas spiritus dici potest quælibet amoris, & gaudii devotio, ex quo quasi ex vini fortitudine, fervor spiritus sancti sic exhilarescit, ut se intra se cohibere non possit.* Parlando il Santo nello stesso capo del giubilo spirituale, che è una operazione simile all'ebrietà, dice: *Videtur quod jubilus sit quoddam spirituale gaudium, cordi repente ex alia devota cogitatione, vel collatione infusum, quod totum cor concutit ex sui vehementia. Quosdam tremores commovet, & delectabiliter cruciat, quia motus gaudii consolatur; sed ex impetu fortitudinis corpus debilitatur, & aliquando per risus, aliquando per quosdam clamores, aliquando per alios gestus, & clamores quasi evaporando erumpit, nec valet se intra se tacitus continere.* Seguita poi il Santo a spiegare questo grado di orazione con l'analogia all'ubbriachezza corporale, allegando a questo proposito alcuni testi della Sacra Scrittura. Poichè siccome gli ubbriachi trasportati dal calore intenso del vino, danno in moti scomposti, così questi trasportati della effervescenza grande di un amore tutto sensibile, e dilettevole, non possono raffrenarsi di non prorompere o in clamori, o in gemiti, o in singulti, o in lagrime, o in risa, o in tremori, o in balli, o in corse repentine, o in altri moti esteriori, in apparenza poco composti: con questa diversità però, che gli atti sregolati delle persone ubbriache sono affatto vituperabili per la cagione peccaminosa, da cui procedono; dovechè le azioni di queste persone divote, quantunque abbiano a primo aspetto qualche scompostezza, non sono biasimevoli (benchè però debbano moderarsi, come vedremo in appresso) per la cagione santa, e virtuosa, da cui prendono la loro origine. Ed ecco la cagione, per cui quest'amor sensitivo chiamasi col nome di santa ubbriachezza; perchè alcune operazioni esteriori, a cui egli suole incitare col suo ardore, non sono diverse da quelle, in cui escono di ordinario quelle persone, che sono agitate dal calore di soverchio vino.

57. Ma acciocchè questo stesso meglio s'intenda, convien sapere, che l'amore di questi fervidi principianti, benchè tragga la prima origine dalle potenze razionali, e dalla grazia, (altrimente non sarebbe amor santo) tutto però si accende, e si attacca nel senso, e nel cuore, e dentro quello diffonde tutta la sua dolcezza. Or essendo gli atti dell'appetito sensitivo di loro natura più veementi, che gli atti delle potenze ragionevoli, a cagione della trasmutazione corporale, che in quelli sempre interviene, ne siegue, che il detto amore sensibile grandemente intenso si muova con gran veemenza, e grande impeto; nè potendolo contenere l'appetito sensitivo, urta, e muove i sensi esteriori ad atti insoliti, per cui può la persona dirsi ebbra d'amore. Questa è la maggior comunicazione, che Iddio doni all'anime, che non sono ancor purgate. E benchè questo loro amore all'apparenza sembri grandissimo, e da persone inesperte possa riputarsi an-

si anche perfetto; tale però non è per due cagioni. Primo perchè proviene da una luce meno intellettuale, e meno pura; secondo perchè quasi tutto si accende in una materia troppo materiale, e crassa, quale è l'appetito sensitivo. Da questa santa ubbriachezza credo che fosse agitata Anna madre di Samuelle, mentre vedendola nel tempio il Sacerdote Eli, al moto delle labbra, e forse anche all'accendimento del volto, ai gemiti, ai sospiri la reputò ebbra di vino, e si avanzò a farlene amaro rimprovero.

58. Dona Iddio ai principianti questa ebrietà, perchè da una parte non sono ancora capaci di comunicazione più perfetta, e più alta nell'appetito razionale; e dall'altra parte per mezzo del senso stesso gli vuole efficacemente distaccare dalle cose sensibili, e con quell'amore sensitivo, e meno perfetto animarli alla mortificazione, e tirarli dolcemente dietro di sè. Ed in fatti si vede, che questi appunto sono gli effetti, che rimangono in loro impressi dopo quegli eccessi d'amore: un maggior distaccamento dalle cose terrene, una maggiore adesione a Dio, un maggior vigore in mortificare, ed annegare sè stessi.

59. Passiamo ora a dichiarare la seconda ebrietà di amore, che è di carattere più nobile, e di più fina tempra, nè ad altri si concede che a persone di perfezione, che già del tutto, o in gran parte sono state da Dio raffinate nel crociuolo di queste fiere purghe. L'ebrietà di questi è perfetta, perchè si comunica al solo spirito con gran gaudio, e soavità; e benchè ne partecipi molto ancora il corpo, ciò però avviene per un mero trabocco, e per una mera ridondanza, che dallo spirito se ne fa alle potenze corporali, e ne' sensi. Questa ebrietà dunque è *un'alta contemplazione, consistente in un'orazione di quiete molto sublime, da cui si produce nell'anima un amore sì dilettevole, sì soave, sì gaudioso, che la fa morire a tutte le cose del mondo, e cavandola quasi di sesto, la fa dare in un glorioso delirio, ed in un saggio vaneggiamento, per cui chiamasi ebbra d'amore*. Vediamolo con le parole di S. Teresa (*in vit. c.* 16.) Ma prima vediamo il gaudio, e poi i delirj di quest'anima amante. Dice la Santa, che in quest'orazione *il gusto, la soavità, il diletto è maggiore senza paragone, che non è il passato, ed è, perchè l'acqua della grazia dà fino alla gola a quest'anima*. Dice, che *gode grandissima gloria*. Dice, che *vorrebbe l'anima, che tutti udissero, ed intendessero la sua gloria, e godimento per lode del Signore, e che l'ajutassero a questo, e vorrebbe farli partecipi del suo gaudio, essendo tanto il godimento, che pare alcune volte che non resti un punto, per finir l'anima di uscire da questo corpo*. (*in vit. cap.* 17.) Ecco l'amore giubilante, e gaudioso, che l'anima gode in questo grado d'orazione. Vediamo quali siano i di lei amorosi delirj. Dice l'istessa Santa, che l'anima trovandosi in questo giubilo, *non sa che si fare, perchè non sa, se si abbia a parlare, o tacere, o ridere, o piangere; che è un glorioso deliramento, una saggia, e celeste pazzia, dove si apprende la divina sapienza*. Dice, che *molte volte era stata così, come fuori di sè, e come inebbriata di questo amore*. Dice, che *si dicono molte parole qui in lode di Dio senza ordine, se pure il Signore non le ordinasse*. Dice, che *l'anima dice molti santi spropositi, affrontando sempre in piacere a chi la tiene così*. E nell'esposizione della Cantica dice, che l'anima quando si trova in questo godimento, *sta tanto imbeverata, ed assorta, che non pare che stia in sè; ma con una maniera di ubbriachezza divina, che non sa quello che vuole, nè quello che domanda*. Ed eccovi espressi chiaramente i saggi delirj, che nascono da questo gaudio d'amore.

60. E qui sarà facile al Lettore il dedurre, che questo grado sublime d'orazione chiamasi ebrietà per una certa analogia, che ha con l'ubbriachezza materiale del vino. Poichè siccome quello che è ebbro di vino, rimane impedito nelle sue operazioni interne, così qui l'anima sopraffatta dalla gioja, che l'inebbria tutta, non sa che debba fare, se parlare, o tacere, se piangere, o ridere, come dice la nostra gran Maestra: siccome quello, che è sopraffatto dal vino, e incapace di ordinare il discorso, e conoscere ciò, che debba fare; così qui l'anima trasportata dal giubilo, prorompe in parole di lode verso il suo Dio, ma tutte sconnesse, perchè l'amore che l'inebbria, la rende incapace di ordinarle: e siccome quello, che ha la mente, e la ragione turbata dal vino, dice spropositi; così qui l'anima, trasportata dal vino d'un amore soavissimo, dice spropositi, pieni però di divina sapienza. Ma non vorrei

rei, che da questi trasporti prendesse il Lettore occasione di credere, che l'anima in questo grado di orazione si trovi, come suole avvenire agli ubbriachi, con la ragione punto offuscata: anzichè non si trova ella mai con la ragione tanto bene rischiarata, ed ordinata, nè tanto altamente elevata ad intendere le grandezze di Dio, e la bassezza delle cose terrene, quanto in questa celestiale ubbriachezza. Tutte queste sconnessioni, esitazioni, savj spropositi, e santi delirj provengono dall'amore ardente, dal gran diletto, e gaudio eccessivo, che ora la trasportano, ed ora la sospendono ne' suoi affetti. Come accade anche alle persone del mondo, che sorprese da una grande, e subitanea allegrezza, prorompono in parole tronche, e sconnesse, e talvolta rimangono sospese ne' loro affetti. Si avverta però, che questo stesso gaudio ora è maggiore, ora è minore, secondo che è maggiore, o minore l'ebrietà, che lo produce.

61. Le potenze dell'anima in questo grado di orazione non sono affatto legate, e perdute, nè affatto libere, e sciolte. Non sono affatto legate, perchè la detta ebrietà non arriva all'unione, molto meno al ratto, in cui le potenze si smarriscono affatto in Dio, ma è soltanto un'orazione di quiete, come ho detto di sopra, ma in grado molto elevato. Non sono le dette potenze affatto libere, e sciolte, perchè sebbene hanno abilità di non occuparsi in Dio coi loro atti, altro però non possono fare, nè possono divertirsi altrove. Questo vuol significare S. Teresa, quando disse, che l'anima in questa ebrietà d'amore *è come uno, che sta con la candela in mano, che poco gli manca per morire di morte, che molto brama*. Per morte intende qui la Santa l'unione totale, in cui l'anima muore a sè stessa, e si trasforma in Dio. A questa morte di unione benchè l'anima non sia anche giunta in tempo di questa santa ubbriachezza, le sta però vicina; onde ella dice, che si trova nell'agonia soave di questa morte beata. Suol durare una tal ebrietà talvolta uno, talvolta due, e talvolta anche più giorni; sebbene in questo tempo non si trova sempre l'anima in un'istessa vivezza, e tenore d'affetti.

62. Si noti, che quantunque l'una, e l'altra ebrietà, perfetta, ed imperfetta, prenda la sua analogia dall'ubbriachezza viziosa del vino; vi è però tra loro questa diversità, che l'ebrietà imperfetta la piglia dalle azioni esterne disordinate, in cui sogliono gli ubbriachi prorompere, e all'ebrietà perfetta le deriva principalmente dalla sconnessione de' loro atti interni, perchè in realtà questa perfetta ubbriachezza tutta la sua impressione la fa nell'interno dell'anima, e nell'intimo dello spirito, e quantunque anche il senso ne abbia la sua parte, ciò però avviene, come già dissi, per una mera ridondanza. Quindi siegue, che le persone che sono possedute da questa divina ebrietà, non sempre escono in azioni esterne scomposte, perchè sanno contenere al di dentro tutta la effervescenza, e soavità del loro amore, senza dare in tali trasporti. Al più non potranno dissimulare nell'esterno una certà ilarità, e un certo giubilo indicativo del gaudio, che celano nel secreto del loro spirito. E di fatto S. Teresa nel capo 16. della sua vita, dove descrive per minuto le operazioni di questa perfetta ebrietà, nulla dice di quelle dimostranze esteriori cotanto strane, segno chiaro, che erano ignote alle sue esperienze: altrimenti, essendo ella tanto esatta in descrivere gli effetti di questi gradi di orazione, non l'avrebbe certamente taciute. E S. Giovanni della Croce nella stanza 17. del suo esercizio di amore, nelle persone perfette pare che l'escluda affatto. Contuttociò non può negarsi, che anche le persone sante inebbriate dal perfetto amore non possano qualche volta contenersi di prorompere al di fuori in azioni insolite, massime se siano di natural tenero, e molto disposto a ricevere le impressioni dello spirito. Come accadde a S. Francesco, allorchè interrogato da' ladroni, mentre se ne andava per le campagne lodando Iddio ad alta voce, rispose loro, che era il Trombetta del gran Re; come accadeva al suo primogenito, e diletto figliuolo F. Bernardo, che trasportato dal calore di questo vino perfetto, era costretto di andar vagabondo per monti, e valli, e piani; e a F. Matteo, che nei suoi giubili amorosi esciva in quelle voci V. V. V., e a S. Pietro d'Alcantara, e ad altri Santi, che non potendo contenere la piena del gaudio, di cui erano inondati i loro spiriti, se ne andavano ne' luoghi deserti a promulgare alle creature insensate, giacchè non potevano alle ragionevoli, le lodi del loro Dio. E soprattutto come accad-

cadde agli Appostoli, che inebbriati dallo Spirito Santo di questo perfetto amore, se ne escirono dal Cenacolo con tal estro, che all' infiammazione del volto, alla vivacità de' gesti, ed all'impeto de' loro discorsi, furono da molti riputati ebbri di vino: (*Act.* 2.13.) *Alii autem irridentes dicebant, quia musto pleni sunt*. E questo appunto è quel vino perfetto, in cui il sacro Sposo nei Cantici invitò ad inebriarsi, non già i suoi servi, quali sono i principianti, ma i suoi amici, e i suoi cari, quali sono i perfetti, dicendo loro: (*Cant.* 5. 1.) *Comedite amici, bibite, & inebriamini carissimi*. Si avverta però, che le persone perfette in questi amorosi trasporti mantengono sempre una certa decente moderazione: perchè essendo il loro amore spirituale, e puro, è anche quieto, discreto, prudente, onde dà loro forza di reggere i moti, benchè ardenti, dell' appetito sensitivo. Nè può altrimenti accadere secondo la dottrina di S. Tommaso (1. 2. *quæst.* 3. *art.* 5. *ad* 3.) il quale dice, che *delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula: unde sunt secundum se ipsas sobriæ, & moderatæ*.

63. Meglio s' intenderà la diversità, che passa fra queste due ebrietà, da una similitudine che apporta su questo proposito S. Gio: della Croce nel luogo sopraccitato. Rassomiglia egli l'amor ebbro dei principianti al vino nuovo, o mosto; e l'amor ebbro de' perfetti al vino vecchio, che è già maturo. Il vino nuovo è torbido, perchè non ha depositate ancora le fecce, che lo rendono impuro: e poco perfetto, e puro è l' amore, che inebbria i principianti, perchè sta tutto immerso nell' appetito sensitivo, che è la parte inferiore, e più fecciosa dell' uomo. Al contrario il vino vecchio è defecciato, e chiaro, e puro: e puro è l' amore, che ubbriaca i perfetti, perchè nasce nell'intimo dello spirito, e il senso ne gode per un mero accidentale trabocco. Il mosto, o vino nuovo ha un dolce molto grossolano, e come suol dirsi, smaccato; e tal è l' amore de' principianti, pieno di dolcezza, ma tutta sensitiva. Vice versa il vino vecchio ha un dolce delicato, e grato. E tal è l'amor ebbro de' provetti, tutto spirituale, quieto, gaudioso, giubilante, che gli penetra fino nell' intimo dell' anima con gran soavità. Il vino nuovo bolle con molta effervescenza. E bolle talvolta nel cuore de' principianti l' amor fervido, e gli fa dare in furie, e fuochi bollenti, ed in azioni a primo aspetto poco composte. All' opposto il vino vecchio non ha bollore, ma ha vigore, e sostanza. E sostanza di spirito, e vigore di gran virtù ha l' amor de' perfetti, come in fatti mostrano nelle loro operazioni: e se qualche volta danno al di fuori in qualche azione straordinaria, non è mai, come abbiamo veduto, senza la dovuta decenza. Il vino nuovo è d' incerto riuscimento, non essendo ancora maturo. E d' incertissimo riuscimento è l' amore de' principianti: perchè mancando la sensibilità de' loro affetti, sono facili a tornare indietro. Al contrario il vino vecchio, avendo preso consistenza, è quasi sicuro di rimanere nel suo essere: ed è quasi sicuro di persistenza nel bene l' amor de' perfetti (quanto però può darci di sicurezza lo stato di questa nostra misera vita:) perchè è amor forte, non attaccato al di fuori nel senso, ma radicato intimamente nello spirito. La similitudine di questo gran Mistico viene arrecata anche da S. Bonaventura, (*loco supracitato*) ma con più brevità: *Job ait*, dice il Santo, *En venter meus quasi mustum absque spiraculo, quod lacunculas novas disrumpit. Novas dicit, non veteres, vel quia veteribus cordibus non infunditur talis devotio, sed novis, scilicet in novitate vitæ ambulantibus: vel novas dicit propter fortitudinem spiritus, quæ si novas disrumpit, quanto magis veteres, scilicet fragilia corda, & infirma? Vel novas dicit, quia talis fervor spiritus novis, & nondum exercitatis mentibus nuper infusus minus valet se cohibere, quin erumpat per inusitatos gemitus, vel voces, vel singultus: sic novum vinum in vase ebullit, quod inveteratum quiescit*. Donde sarà facile al Direttore, senza regolarsi dall' apparenze, che sono fallaci, prendere giusto lume a discernere di che carato sia l' ebrietà, che possa accadere in alcun' anima da lui diretta.

64. Dovendo ora parlare degli effetti dell' ebrietà perfetta, lascio quelli che sono comuni ai gradi di orazione dichiarati di sopra, come umiltà, distaccamento, e altri simili, quali però in questa orazione sono molto intensi; e solo mi ristringo a quelli, che sono di questi gradi più proprj e più specifici. In primo luogo, tro-

van-

vandosi l'anima in questa divina ebrietà, vorrebbe struggersi nelle lodi di Dio. *Vorrebbe l'anima*, dice S. Teresa (*luogo sopraccitato*) *dar gridi in lodi di Dio*. Indi soggiunge: *Qui vorrebbe l'anima, che tutti la vedessero, e intendessero la sua gloria, e godimento per lode del Signore, e che l'ajutassero a questo*. Lo stesso dice S. Gio: della Croce (*stanza sopraccit.*) sotto nome di emissioni, la qual parola appresso lui altro non significa, che sgorghi di lode, che scaturiscono da questa dolce fonte di celeste ebrietà. In secondo luogo sono incredibili i desiderj, che hanno di patire per Dio quest'anime ebbre di santo amore, attese le relazioni, che ce ne fanno i gran due Serafini del Carmelo dianzi citati. Dice la prima queste parole, parlando per propria esperienza: *Qual sorte di tormento allora se le può rappresentare innanzi, che non le sia dolce soffrirlo per il suo Signore? Vede chiaramente, che quasi nulla facevano i martiri dal canto loro in patire tormenti, perocchè ben conosce l'anima, che da altra parte viene la fortezza*. Dice il secondo, che l'anima in quest'orazione *ha stupendi desiderj di fare e patire per Dio*. Questo era l'amore, di cui inebbriato un S. Ignazio Martire anelava di essere stritolato, ed infranto dai denti delle fiere, e chiamava a disfida tutto l'Inferno, nulla temendo i suoi tormenti per amor di Gesù: *Et tota tormenta diaboli in me veniant, tantum ut Christo fruar*. Questa ubbriachezza di amore fece che un S. Lorenzo provocasse con insulti la crudeltà del tiranno ad infierire contro sè, come se fosse diverso quello che parlava, da quello che pativa: che una S. Apollonia prevenisse le violenze de' manigoldi slanciandosi spontaneamente nel fuoco, e che mille e mille Santi Martiri stancassero con la loro sofferenza il furore de' più spietati carnefici. E però S. Agostino chiama giustamente questo inebbriamento d'amore ruggiada della gloria divina, con cui Iddio soccorre l'umana fiacchezza, affinchè possa soffrire i più gravi travagli con cuore invitto per la di lui maggior gloria.

65. In terzo luogo acquista l'anima in quest'orazione forze prodigiose, per far gran cose in servizio di Dio; ed al contrario dell'ubbriachezza biasimevole del vino, in cui il corpo perde le forze, e l'abilità per operare, qui l'anima l'acquista a dismisura. Onde dice la Santa sopraccitata, che l'anima *incomincia ad operare gran cose con l'odore, che di sè danno i fiori* (intende le virtù) *i quali vuole il Signore che s'aprano*.

66. Non voglio lasciare di riferire un altro effetto di questa santa ebrietà accennato da Arpio, e riferito da S. Teresa; ed è, che la persona, benchè non sia poeta, nè punto esperta del metro, con cui sogliono ordinarsi i versi, pur qualche volta compone canzonette graziose, trasportata dall'estro del divino amore. Ed in fatti si crede, che ella in tal congiuntura facesse quell'amorosa canzone, in cui va ripetendo quel dolce intercalare: *Io muojo, perchè non muojo*. Nè ciò rechi maraviglia al Lettore, mentre S. Atanasio, S. Gio: Grisostomo, e comunemente gli Espositori della Sacra Scrittura dicono, che lo Spirito santo è amico di sacre Poesie; perchè siccome non opera Iddio cosa alcuna, benchè minima, senonchè *in numero, pondere, & mensura*; così gradisce quei sentimenti divoti, che con numero di voci, e con metro regolato si esprimono. Ed in fatti il Santo David mosso dallo Spirito divino esprime i suoi divotissimi sentimenti con metro poetico, come pratica anche la Santa Chiesa ne' suoi Inni.

67. Prima di escire da questo capo non voglio lasciare di accennare un'altra grazia riferita da S. Gio: della Croce, quale sebbene non è di tanto pregio, quanto la perfetta ebrietà, che ora abbiamo dichiarata, è però anche essa un gran favore, che talvolta Iddio concede a quest'anime ebbre d'amore. Questa chiamasi Favilla d'amore, e sembra appunto una favilla caduta dalla fornace del divino amore, che toccando l'anima, prestamente l'infiamma, l'abbrucia, e la lascia ardendo in fiamme di carità: al tocco di quell'amorosa scintilla la volontà subito si accende tutta in amore, in desiderj, in lodi, in encomj, in mille altri ardentissimi affetti verso il suo Dio, e siegue a starsene lungo tempo bruciando soavemente nel suo dolce fuoco. L'ardore di questa celeste favilla non dura tanto quanto suol durare l'ubbriachezza di amore; e gli effetti che produce, quantunque non siano tanto preziosi, quanto quelli della santa ebrietà, sono però più infiammati, e più accesi.

CA-

CAPO VIII.

Avvertimenti pratici al Direttore circa il predetto grado d'Orazione.

68. AVvertimento I. Trattandosi d' ebrietà spirituale, deve il Direttore procedere con molta avvertenza, e sospetto coi principianti o proficienti, in cui non essendo ancora sodezza di virtù, non è facile il discernere, se le loro effervescenze d'amore nascano da impeto di spirito, o di natura. Accadendogli dunque, che alcun suo penitente prorompa frequentemente in esteriorità straordinarie, non corra subito a credere, che tali azioni insolite provengano da ebrietà, ed accensione esorbitante di amore: perchè tali esteriorità possono provenire da mente leggiera, da naturale dissoluto, da cervello fantastico, da indole troppo facile, da natura troppo dolce, che ad ogni piccolo sentimento di affetto grandemente si commova; e massime nelle Donne, che dalla passione dell'amore più forse che da ogni altra passione sono dominate. Possono anche procedere da affettazione, da finzione, e da ipocrisia, con cui proccuri alcuno con queste apparenze esterne acquistarsi credito di gran bontà. Se però egli scorga nella sua penitente, o nel suo penitente alcune di queste naturali inclinazioni, non gli abbia fede; ma adopri tutta la sua autorità per frenarlo.

69. Osservi, se queste esteriorità insolite gli accadano più frequentemente in pubblico che in secreto, più spesso ove è radunanza di gente, che dove non vi è alcuno che lo possa osservare. Se questo è, tema, che ne ha ragione: perchè lo spirito di Dio è nemico di pubblicità. Noti con l'occhio critico, se in questi esterni trasporti conservi la dovuta modestia, specialmente essendo Donna, di cui è più propria una tal virtù. E se questa non vi sia, sospetti pure, che ne ha gran fondamento: perchè sebbene può Iddio, con infondere un fervore straordinario nel senso, spingere alcuno a movimenti straordinarj; non è credibile però, che l'induca mai a contravvenire alla modestia, che egli stesso ha tanto raccomandato per bocca di S. Paolo, dicendo: *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*. Ed in fatti si legge di S. Maria Maddalena de' Pazzi, che spinta a ballare dallo spirito di Dio, mostrava nel ballo stesso un certo lustro di pietà, che moveva a divozione i circostanti.

70. Soprattutto esamini, se un tal penitente, benchè non sia ancora perfetto, anzi si trovi lungi dalla perfezione, si eserciti con fervore nell'esercizio delle virtù, massime dell'umiltà, e della mortificazione: se nelle sue orazioni riceva frequentemente veementi impulsi, o accendimenti di amore, da cui suol nascere una tal ebrietà. Se non vi scorge tali cose, lo tenga o per fantastico, o per lunatico, o per ipocrita, o per illuso dal Demonio, che può essere autore di tali stranezze, e per mettere in deriso la pietà, e senza alcun riguardo gettare a terra tutto.

71. Avvertimento II. Se poi il Direttore dopo un diligente esame troverà, che tali esteriorità, benchè strane, provengono da una vera ebrietà di amore sensibile, deve mettere tutta la sua cura in moderare tali eccessi: perchè S. Tommaso (1. 2. *quæst.* 31. *art.* 5. *ad* 3.) parlando di tali sensibilità esorbitanti dice, che *delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quæ regulatur a ratione; & ideo indiget temperari, & refrenari per rationem*. E però deve il Direttore in questi casi adoperare la discrezione, di cui non sarà forse capace il suo penitente: altrimenti lo vedrà in breve inabile a tutti gli esercizj di divozione. Conciossiacosachè, come dice Arpio, da questi bollori eccessivi di spirito, che sogliono andare accompagnati da palpitazioni, e balzi del cuore, ne siegue lesione nel corpo, ed un accendimento di sangue molto nocivo attorno al cuore, per cui offesi gli organi corporali, non potrà più l'infelice attendere all'orazione: ed applicandovisi, non potrà più praticare, come prima, gli atti della divozione sensibile, perchè il cuore per i suoi grandi eccessi rimarrà, come suole accadere, chiuso, e serrato in una certa naturale tristezza: onde quello cadrà alla fine in inquietudini, in pusillanimità, in angustie, e quasi in disperazioni; lagnandosi intanto di essere abbandonato da Dio, quasichè non si fosse col suo indiscreto fervore reso da sè stesso inetto agli esercizj di spirito.

72. Quindi saggiamente avverte S. Bonaventura, che per godere più lungamente delle divine comunicazioni, conviene pren-

prenderle con moderazione: altrimenti siccome rotto il vaso ne esce tosto il liquore, che in esso si conteneva; così guastata nei novelli spirituali la complessione, manca anche il balsamo soave della divozione.

73. Il modo poi di moderare queste effervescenze impetuose di amore sensibile, è quello che insegna S. Teresa, cioè ridurre lo spirito all' interiore. Questo si fa mettendosi l' anima avanti a Dio, e trattando con lui in pura, e nuda fede: perchè allora per mezzo della luce intellettuale si dilatano i sensi dello spirito, e si rende la persona più capace di ricevere con pace l' influenza del divino amore. Se questo non basta, si adopri l' altro rimedio, che si dà dall' istessa Santa (*in itiner. perfect. cap. 19.*) dicendo: *Stiamo dunque con avvertenza, quando vengono impeti sì grandi, per non accrescerli, ma per troncarne soavemente il filo con qualche altra considerazione, e con abbreviare il tempo dell' orazione, per gustosa che sia.* E se neppure questo giova, muti il Direttore al penitente la materia delle meditazioni, proponendogli considerazioni che più giovino ad umiliarlo, ed abbassarlo, e a muoverlo a contrizione delle sue colpe, che a nutrire quegli ardori troppo impetuosi di amore: e bisognando gli vieti ancora, non per sempre, che non conviene, ma per qualche tempo determinato l' esercizio delle sue meditazioni: così sottraendo ogni materia al suo fuoco, verrà a mitigarne il soverchio ardore. In somma la discrezione è troppo necessaria per andare avanti nel cammino dell' orazione: e mancando questa al penitente, supplisca il Direttore.

74. Avvertimento III. Se il Direttore vedrà che il suo penitente, sorpreso da quegl' impeti d' amor sensibile, non possa qualche volta raffrenarsi dal prorompere al di fuori in insolite apparenze, gli ordini di sottrarsi subito in tali casi dalla presenza delle persone, e di ritirarsi prestamente, se può, in luoghi appartati e solitarj, e questo per più ragioni. Primo, perchè alcuni si maravigliano molto, e si scandalizzano di tali esteriorità, ed altri le prendono per oggetto di derisioni: onde viene a mettersi in canzone la pietà. Secondo, perchè il penitente istesso può prenderne materia di compiacenza, e di vanità, vedendosi ammirato, e forse anche lodato da chi prende in buona parte le sue esteriorità. Il che nelle Donne riesce di maggior pericolo, essendo queste per la debolezza dal loro sesso più facili a lasciarsi innalzare del vento della vana compiacenza, e vanagloria.

75. Avvertimento IV. Se poi accaderà al Direttore di avere in cura qualche anima di gran perfezione, a cui doni Iddio l' ebrietà perfetta d' amore, avrà poco che fare: sì perchè una tale ebrietà è un grado d' orazione sicura, non potendo nè la natura, nè il Demonio produrre nel più intimo dell' anima tanta soavità, e tanto gaudio; sì perchè non sogliono in questa ebrietà accadere gl' inconvenienti dianzi accennati, e lo spirito di Dio puro suol comunicare all' anima discrezione, con cui regolarsi, per non dare in esteriorità biasimevoli. Assicurandosi dunque che una tal anima goda di questo perfetto inebbriamento, le dica senza timore, che dia pure liberamente il consenso alle comunicazioni soavi, che Iddio va operando in lei. E perchè S. Teresa (*loco supracit.*) asserisce, che se l' ebrietà sia in sommo grado, e sì grande il godimento, che *pare alcune volte non resti un punto per finir l' anima di escire da questo corpo*; le dia in tal caso il consiglio dell' istessa Santa, che si lasci del tutto nelle braccia di Dio; se vuole egli condurla al Cielo, vada; se all' inferno, non prenda pena, purchè vada col suo bene.

CAPO IX.

Quinto grado di Orazione soprannaturale: il Sonno spirituale.

79. DUe sono le orazioni soprannaturali, ed infuse, che sopiscono l' anima con Dio, e però si chiamano *sonno spirituale* dell' anima. L' una nasce dall' ebrietà perfetta, come il sonno corporale dalla corporale ebrietà; l' altra proviene da cagione affatto diversa. Primo parlaremo della prima, che va connessa con l' ebrietà spiegata nei Capi precedenti: in questa occasione parlaremo ancora della seconda, acciocchè non vi sia cosa, che allo stesso tempo rimanga ignota ai Direttori delle anime.

77. S. Bonaventura (*in 7. Proc. Relig. cap. 14.*) mette tutta l' essenza del sonno spirituale in un principio di estasi, in cui l' anima tutta fissa per l' ammirazione,

ne, e per l' amore nello sguardo delle divine grandezze, abbandona i sensi esterni, ma non affatto: e però se ne sta in modo di chi si trova fra sonno, e vigilia, che vede, e non distingue, sente, e non intende. *Est enim*, dice egli, *talis iste somnus, sicut illorum qui incipiunt dormitare, & tamen videntur sibi ea, quæ circa se fiunt, aliquo modo sentire, & intelligere. Sed præ sopore non advertunt, nisi velint sibi vim facere, ut ad se plenius revertantur.*

78. Alvarez de Paz (*tom.* 3. *lib.* 5. *p.* 3. *cap.* 7.) però dice, che sebbene quest' orazione ora descritta possa dirsi sonno spirituale in riguardo ai sensi esteriori, che rimangono mezzo sopiti; in riguardo alle potenze spirituali dell' anima (che devono in questo principalmente considerarsi) non può in alcun modo chiamarsi sonno. Perchè l' anima in una tale orazione se ne sta con l' intelletto, e con la volontà molto svegliata: mentre viene rapita in Dio con una cognizione molto luminosa, e con un amore veemente, come siegue a dire lo stesso Santo: *Amor enim Dei cum pura intelligentia cognitus inebriat mentem, & ab exterioribus abstractam, suaviter Deo conglutinat, & conjungit. Et quanto amor vehementior, & intelligentia lucidior, eo validius in se mentem rapit, quoad usque tandem omnium, quæ sub Deo sunt, oblita, in solo divinæ contemplationis radio libere figatur.* Tutto ciò, come ognun vede, piuttosto che sonno spirituale, deve dirsi un' estasi imperfetta, o un principio di estasi non ancora perfezionata, e compita. Perciò il predetto Alvarez si appiglia al parere di Riccardo di S. Vittore (*in Psalm.* 4.) laddove parlando di questo sonno spirituale dice così: *Cogita quid faciat somnus exterior circa hominem exteriorem; hoc faciat somnus hujusmodi circa hominem interiorem. Somnus corporeus exsuperat sensum corporeum, aufert enim officium oculorum, officium aurium, cæterorumque sensuum, atque membrorum. Sicut autem per somnum exteriorem sopiuntur omnes corporis sensus, sic per hunc, de quo loquimur, interioris hominis somnum soporantur omnes sensus mentis. Simul enim absorbet cogitationem, imaginationem, rationem, memoriam, intelligentiam, ut constet quod Apostolus scribit, quod exsuperat omnem sensum. Hujusmodi somnum anima inter veri sponsi amplexus capit, cum in ejus sinu requiescit.* Si osservi, che sebbene Riccardo deriva tutta l' etimologia di questa voce *sonno spirituale* dal sonno materiale del corpo, la sostanza però di questo sonno spirituale la costituisce nell' assorbimento delle potenze interne, immaginazione, intelletto, e memoria, donde nasce che la volontà si sopisca finalmente con l' amore in Dio.

79. Posto questo, dico con Riccardo, e col P. Alvarez, che *il sonno spirituale consiste in un amore fervidissimo, e soavissimo nato dall' ebrietà perfetta, per cui la volontà, lasciando tutte le cognizioni, si abbandona, e sopisce fra le braccia del suo sposo divino*. Dunque dall' ebrietà perfetta nasce questo sonno di spirito: poichè l' anima già ebbra d' amore lascia ogni attenzione, ed applicazione a conoscere il suo Diletto, per più immergersi con la volontà nel di lui amore, e per riposare più soavemente nel di lui seno. Quindi siegue, che i sensi esterni restano sopiti, e rimane sopita l' anima istessa, che amando, senza sapere come ama, cade in un soavissimo sopore di amore fra le braccia del suo celeste sposo. Non voglio già dire con questo, che l' anima in questo sonno spirituale ami Dio, senza punto conoscerlo: perchè questo non è possibile secondo l' assioma delle scuole, che la volontà non può amare un oggetto ignoto: *Amor non potest ferri in incognitum*. Dico solo, che crescendo nell' ebrietà il calore soave di amore, questo toglie all' intelletto una certa sua attenzione, o riflessione sul suo conoscere: anzi assorbisce l' istessa cognizione, e la rende sì semplice, e sì sottile, che l' anima istessa, che l' ha, più non l' avverte: e però ama senza sapere in che modo ama: ama, tenendo quasi chiuso l' occhio della sua intelligenza in un certo modo sonnolento, ma però ama nel tempo stesso con gran tranquillità, e dolcezza di amore nel seno di Dio: onde dice bene S. Teresa parlando di questo grado d' orazione, *che è un sonno delle potenze, le quali nè del tutto si perdono, nè intendono come operano*. Certamente che in questo sonno spirituale le potenze non si perdono del tutto, perchè non sono pienamente sospese: non intendono come operano, perchè non conoscendo l' anima di conoscere, non intende come ama, e come opera. Perciò l' anima posta in questo dolce sonno, va ripetendo le parole della sacra Sposa: (*Cant.* 5. 2.) *Ego dormio, & cor meum vigilat*. Io dormo, per-

perchè parmi di avere chiuso l' occhio della mente ad intendere; eppure sento che il mio cuor veglia in amore fra le braccia del mio Diletto.

80. Siccome Iddio è quello, che mette l' anima in ebrietà d' amore, così egli è quello che la fa cadere in sonno di amore. Quando poi la vede già sopita nel suo seno, tanto se ne compiace, che non vuole che sia da alcuno turbato il suo dolce riposo, come se ne protesta ne' Cantici: (*Cant. 2. 7.*) *Adjuro vos, filiæ Hierusalem, per capreas, cervosque camporum, ne suscitetis, neque evigilare faciatis dilectam, quoadusque ipsa velit*. Gli effetti di questo sonno glorioso non sono diversi dagli effetti dell' ebrietà perfetta di amore, che abbiamo di sopra enumerati: senonchè arreca all' anima di particolare quei maggiori vantaggi che suole il sonno materiale apportare al corpo; e siccome questo vie più ristora gli spiriti, ristabilisce le forze, e rende più abile il corpo a faticare: così quello dà all' anima fortezza, e vigore più speciale per operare, e patire gran cose per Iddio. E se l' ebrietà è un glorioso delirio, come abbiamo detto; il sonno che a quella siegue, è un' immagine della gloria: tanto è dilettevole l' amore, con cui l' anima riposa nel seno del suo sposo divino.

81. Aggiungo una riflessione per maggiore intelligenza di quest' orazione, ed è, che l' unione, di cui parleremo ne' capi seguenti, come grado di orazione più elevato, non può dirsi sonno dell' anima, perchè l' intelletto in quella è svegliatissimo ad intendere le divine grandezze; anzi è tanta la luce, e l' intelligenza, che gli si comunica, che lo rende affatto sospeso. E però è grande la differenza, che passa fra il sonno, e l' unione d' amore.

82. Un altro sonno spirituale vi è di specie diversa, che non nasce dall' ebrietà perfetta di amore, ma da altra cagione, e viene riferita da S. Giovanni della Croce nella Salita al Monte, (*l. 2. c. 14.*) *Questo sonno consiste in una dimenticanza, ed obblivione di tutte le cose, proveniente da una luce semplicissima, e spiritualissima, che investendo tutta l' anima con gran forza, nel tempo stesso che la tiene altamente occupata in Dio, le toglie ogni avvertenza, e riflessione a qualunque sua operazione*. Per procedere con chiarezza, è necessario che dica prima ciò che accade all' anima, che è posseduta da questa specie di sonno spirituale, e poi dichiari le parole di S. Giovanni della Croce, con cui ho esposta la sostanza di detto sonno. Talvolta accade, che un' anima passi molte ore in orazione in una totale dimenticanza di tutto, e senza accorgersi punto di ciò che fa. Tornata poi dall' orazione, non sa cosa abbia fatto, nè dove sia stata, nè in qual cosa siasi per sì lungo tempo impiegata; e le pare, che tutte quell' ore le siano passate in un baleno. Onde bene spesso avviene, che rimanga con iscrupolo d' aver perduto oziosamente il tempo, o di essere stata in altro modo ingannata: e può anche di leggieri accadere, che cada nello stesso scrupolo il suo Direttore, se non sia persona esperta di tali comunicazioni. In questo caso, se la dett' anima non sia stata oppressa da vero sonno corporale, o distratta da qualche strana balordaggine, oppure in altro modo illusa (il che si conoscerà dagli effetti, come poi dirò) convien dire, che sia stata da Dio tenuta in tutte quell' ore in sonno di spirito, il che è un alto grado d' orazione infusa. Questo sonno poi spirituale, come ho detto nella sua dichiarazione, consiste in una dimenticanza, ed obblivione di tutte le cose, nata da una luce molto semplice, e pura, infusa da Dio nell' anima, che non la lascia avvertire, nè riflettere a ciò che ella fa, e la rende poi incapace di rammentarsi di ciò che ha fatto. Ma per non errare, conviene avvertire, che questa luce spirituale purissima, acciocchè induca nell' anima predetta totale obblivione, da cui principalmente nasce questa divina sonnolenza, deve avere tre condizioni. In primo luogo deve investire l' anima con tanta forza, che leghi la fantasia, e la memoria; altrimenti l' anima nelle sue immaginazioni, e fantasmi conoscerebbe molto bene di operare, e potrebbe poi, se non fosse affatto balorda, agevolmente ricordarsene. In secondo luogo bisogna, che la detta luce spirituale produca nell' intelletto una notizia di Dio sì delicata, e sì sottile, ch' egli stesso non l' avverta, e stando molto bene occupato in Dio, non vi rifletta; altrimenti se riflettesse, e sapesse di star con Dio, non si trovarebbe in una piena dimenticanza, e potrebbe, e dovrebbe averne memoria dopo la sua orazione. In terzo luogo questa notizia di Dio tanto spiritua-

tuale, e delicata non deve comunicarsi alla volontà, in modo che ella se ne avveda, come abbiamo detto anche dell'intelletto; altrimenti, se producesse in lei un amor sensibile, si accorgerebbe ella di una certa dolcezza amorosa, e di un certo gusto di spirito, che si trova nella notizia di Dio, e poi terminata la sua orazione, non potrebbe a meno di rammentarsene. Qualunque volta dunque vi sono queste tre condizioni, che la luce intellettuale, occupando potentemente tutta l'anima, n'escluda ogni immaginazione; che vi produca una notizia di Dio tanto spirituale, e pura, la quale tolga all'intelletto ogni avvertenza, e riflessione; e che non si comunichi alla volontà in modo a lei discernibile: ne siegue, che l'anima abbia notizia, e comunicazione alta con Dio, ma in una totale dimenticanza, ed obblivione di tutto, perchè una tale comunicazione è in una totale inavvertenza di tutto ciò, che ella fa. E però Gilberto (*Serm.* 42. *in Cant.*) parlando di questa inavvertenza, e mancanza di riflessione, che cagiona questo santo sonno, dice: *Licet intellectus, & voluntas quo ad reflexionem consopiantur, intellectus tunc magis videt, & vigilat, & amor spiritualis cum consopitur, penitus omnis passio, & affectus animalis amittitur.* Quindi non è maraviglia, se una tal anima, compita la sua orazione, non si ricorda di niente, non avendo avvertito a cosa alcuna, mentre era immersa in quella. Neppure è maraviglia, che molte ore sianle passate in un momento, come in un momento passano le ore della notte a chi è posseduto da profondo sonno a cagione dell'inavvertenza, che non lo lascia riflettere alla durazione del tempo.

83. Ciò non ostante può l'anima dopo la detta orazione molto bene conoscere dagli effetti, che non si è trattenuta in un sonno balordo di corpo, ma bensì in un sonno divino di spirito. Perchè, come dice S.Giovanni della Croce, si ritrova con elevazione di mente in Dio, con alienazione da tutte le cose terrene, con astrazione da tutte le forme, e figure immaginarie, di cui per tutto quel tempo, che è stata in intelligenza pura, è rimasta pienamente spogliata. In oltre si trova con profonda pace, e quiete interiore, e con gran disposizione all'esercizio delle sode virtù: segni manifesti, che in tutto quel tempo Iddio stette all'anima molto d'appresso, mentre lasciolla con sì sante disposizioni. Onde può ella dire con il reale Profeta: *Evigilavi, & factus sum sicut passer solitarius in tecto.* (*Psalm.* 101. 8.) Mi svegliai dal mio dolce sonno, e mi trovai nella sommità della mia mente solitaria, cioè alienata, ed astratta da tutte le cose, fuorchè da Dio.

84. Questa seconda orazione più che la prima che abbiamo spiegata in questo stesso Capo, pare che meriti il nome di sonno, perchè più partecipa le proprietà del sonno corporale, da cui l'una, e l'altra prendono la loro etimologia. Chi dorme, ancorchè respiri, si muova, si agiti, e faccia altre operazioni, non vi riflette punto, nè se ne accorge risvegliato dal sonno, non si ricorda punto in ciò, che abbia fatto dormendo, e tutta la notte gli è passata velocemente in un lampo. Tutto questo compete alla seconda orazione, ma non già alla prima. Poichè in quella sebbene l'anima con l'intelligenza sta sopita nel seno di Dio, come ho già detto, con l'amore però è svegliata, e desta: si accorge molto bene di amare, e dopo molto bene si ricorda di aver amato. Chi dorme, perde tutti i sensi esteriori: non vede, non parla, non ode, non gusta, non sente; se però si trovi immerso in un sonno vero, e non in una certa sonnolenza, che è principio di sonno. E questo appunto avviene nella seconda orazione, in cui, come dice Giuseppe Lopez (*Lucerna Mistica trat.* 5. *c.* 21.) la persona smarrisce affatto i sensi, come nell'estasi; talvolta rimane immobile nel sito, in cui si trova; e talvolta cade in terra, ed ivi rimane, finchè dura l'orazione, destituta da'sensi. Ma questo non accade nella prima orazione, in cui dicemmo che non si perdono affatto i sentimenti esterni, ma s'impediscono, rimanendo mezzo sopiti. E però quella prima orazione piuttosto che sonno, la chiamerei sonnolenza, o sopore di spirito, e riposo soave dell'anima nelle braccia del celeste sposo.

85. Ma per togliere ogni equivocazione nella presente materia, si osservi, che quantunque nel sonno spiegato in secondo luogo rimangano i sensi pienamente perduti, come nell'estasi, è però l'estasi molto diversa da tal sonno: perchè nell'estasi rimane all'anima riflessione bastevole, per avvertire alla comunicazione,

che

che Iddio va operando in lei, e a lei ne resta poi la memoria, e può ridirla. Ma nel sonno spirituale perde l' anima ogni riflessione, e ogni avvertenza alle operazioni sublimi, che va facendo con l'intelletto, e con la volontà, come dice Gilberto sopraccitato: donde proviene quella totale scordanza, ed obblivione, e quella impotenza a ridir poi cosa alcuna, che è appunto quello, in cui consiste il detto sonno, come abbiamo già diffusamente spiegato. Inoltre le comunicazioni soprannaturali, che l'anima riceve nell' estasi, sono più alte di quelle che si ricevono nel sonno. E però anche per questo titolo questi due gradi di orazione sono fra loro distinguibili.

CAPO X.

Avvertimenti pratici al Direttore circa il predetto grado di Orazione.

86. AVvertimento I. Siccome poco avemmo da avvertire circa l'ebrietà perfetta, che è grado di orazione infusa molto sicuro; così poco abbiamo ora da avvertire circa il sonno spirituale dichiarato in primo luogo, che dall'ebrietà perfetta prende l'origine. Solo ricordiamo, che questo è quel sonno, in cui (come dice, e riporta in più luoghi S. Teresa) alcune persone soverchiamente si abbandonano con gran perdimento di tempo, e con grave pregiudizio della sanità; e però devono essere riscosse da una tale sonnolenza. Questo sonno non è come l' altro, da cui la persona per mancanza di riflessione, e d' avvertenza non può liberarsene. Da questo può destarsi, se vuole, facendosi forza, e deve volere, qualunque volta ne nascano pregiudizj notabili o alla salute del corpo, o agli avanzamenti dello spirito. E tanto più che tali eccessi, e tali danni sono segni manifesti, che all' influenza della grazia si aggiungano molte opere della natura difettuosa.

87. Avvertimento II. Difficoltà maggiore troverà il Direttore nel sonno, che ho spiegato in secondo luogo: poichè interrogando alcun penitente, che si trovi in questo grado di orazione, altro d'ordinario non ne ritrarrà, che risposte, quali l'indurranno a credere, che egli in tempo di orazione invece di orare, giaccia immerso in profondissimo sonno corporale. Egli però dagli effetti potrà agevolmente discernere qual sonno sia quello, da cui il suo penitente vien posseduto. E però osservi, che il sonno corporale lascia sempre l'anima tiepida, lo spirito grave, la mente oscura, e tarda al discorso; nè produce mai per sè stesso buona disposizione all' esercizio delle vere virtù; come vediamo accadere tutto giorno a quelli, che si destano da un alto sonno. Se dunque il Direttore scorgesse mai nel suo penitente simili effetti, dovrebbe senza fallo riputare un tal sonno o naturale ingerito dalla natura, o ingannevole eccitato dal Demonio, per turbare i di lui divoti esercizj, e in tal caso dovrebbe dargli rimedj opportuni. Se il sonno è naturale, o proverrà da troppo lunghe vigilie, e allora gli prescriva un più lungo riposo; o nascerà da soverchio cibo, e da smoderate fatiche, e allora moderi tali esorbitanze. Se poi il sonno venga conciliato dal Demonio per frode, allora gli faccia praticare i soliti rimedj di ricorso a Dio, ed alla sua Madre, di resistenza, e di Sacramentali.

88. Avvertimento III. Ma se il Direttore dopo l' orazione, in cui dice il penitente di star sonnolento in totale dimenticanza di tutto, non trovi i predetti effetti difettuosi, passi avanti ad indagare, se rimangano in lui gli effetti santi, che ho accennati di sopra. Se dopo l' orazione si trovi con la mente elevata in Dio, con intimo raccoglimento, con distaccamento da tutto, con astrazione ancora di specie da tutte le cose: se si trovi con quiete, con pace interna profonda, con sentimenti di umiliazione, con inclinazione alla virtù; esamini, se il detto penitente sia passato o per tutti, o almeno per alcuni de' gradi di contemplazione, che abbiamo finora spiegati: perchè, essendo il sonno spirituale un'orazione molto vicina all' unione mistica, e fruitiva d' amore, non si suole da Dio concedere, se nonchè dopo un lungo esercizio di contemplazione infusa. Se il Direttore scorga in lui questi segni, non stia più ad esitare, ma si assicuri, che egli nella sua orazione sta molto bene occupato, e molto vicino a Dio, benchè non se ne avveda, e che non dorme con sonno di corpo, come egli forse teme, ma con sonno di spirito a lui grandemente profittevole. Gli ordini che si lasci guidare da Dio, e che sentendosi astrarre dallo spirito del Signore,

non gli metta impedimento con l'attività delle sue potenze, discorrendo, immaginando, ed operando, ma che lasci operare a Dio, gli dia il libero consenso, e si fidi di lui.

89. Avvertimento IV. Se il Direttore, esaminando l'orazione del suo penitente, vi trovi gli effetti ora accennati, si guardi molto di mostrarsegli troppo timoroso, e sospettoso della sua orazione: altrimenti lo metterà in grandi angustie. La ragione è manifesta: le anime, che sono poste da Dio in questo sonno spirituale, vivono quasi tutte, come ho già detto, in gran timore della loro orazione; perchè non rammentandosi punto di ciò che fanno in orazione, e dopo essa trovandosi anche talvolta prostrati in terra, come chi fu posseduto da profondo letargo, si persuadono veramente di dormire, o di essere illuse dal comun nemico. Or se accade, che vedano con un simile timore i loro Direttori, si mettono in angustie, in agitazioni, in affanni molto pregiudiciali alla quiete dell' animo, ed ai progressi dello spirito. Si aggiunga a questo, che il mostrar timore in questo caso, a nulla giova: perchè volendo Iddio metter l'anima nel detto sonno, non vi è modo di schivarlo; posciachè incominciando quella a raccogliersi, l'assorbisce Iddio subitamente con la sua luce, l' astrae, e la mette in dimenticanza di tutto, senza che neppure quella se ne avveda, come alle volte accade. E però meglio è che il Direttore, avendo sodi fondamenti di sperar bene, sgombri e da sè, e dal penitente ogni timore soverchio, e gli comandi, come ho già detto, che si lasci governare da Dio.

90. Avvertimento V. Avverta ancora il Direttore, che se l'anima o nel sonno materiale del corpo, o nel sonno infuso dello spirito dicesse di aver visioni, o locuzioni, non sarebbe questo il sonno spirituale, di cui abbiamo finora parlato, ma sarebbe sonno profetico, di cui dice Iddio ne' Numeri: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, & per somnia loquar ad illum*. E in Joelle: *Effundam spiritum meum super omnem carnem, & prophetabunt filii vestri, & filiae vestrae, senes vestri somnia somniabunt, & juvenes vestri visiones videbunt*. Così ancora se la persona dicesse di avere avute notizie distinte di Dio, o di altro oggetto soprannaturale, non sarebbe certamente stata in questo sonno spirituale, perchè in questo sebbene l'anima si trova in alta notizia di Dio, e in amore puramente spirituale, ciò però le accade senza alcuna riflessione, ed avvertenza, in totale astrazione, e dimenticanza, senza poterne riferire cosa alcuna.

CAPO XI.

Sesto grado di Orazione soprannaturale: Ansie, e Sete di Amore.

91. Iddio dopo d'aver favorito l'anima diletta con quei gradi di orazione soprannaturale, che abbiamo già dichiarati, di raccoglimento, di silenzio, e di quiete; dopo averla molte volte inebbriata del suo santo amore, dopo averla forse accolta fra le sue braccia in sonno placidissimo di amore; di ordinario non l'unisce subito seco con l'unione fruitiva di amore, nè subito l'innalza allo stato di sposalizio spirituale, come dice bene S. Teresa; ma prima vuole farsi molto ardentemente da lei desiderare, e però le accende nel cuore certe ansie, e certa sete di amore impaziente, con cui se la tira dietro tutta spasimante di amore. E queste ansie impazienti d'amore appunto (che sono disposizioni all' unione, di cui avremo in breve a trattare) saranno la materia del presente Capitolo. Ma perchè queste ansie amorose non solamente accadono all' anima, mentre è vicina all' unione, ma sogliono accaderle anche prima, ma in grado assai più basso; però dell'une, e dell'altre ne ragioneremo presentemente, essendo di tutte un'istessa la cagione.

92. L'ansie di amore dunque sono *un desiderio vivo di Dio gustato, ed amato, non ancor posseduto dall' anima, che è già o in parte, o quasi del tutto purgata*. Per ben intendere questa dichiarazione, è necessario che premetta varie notizie.

93. Suppongo in primo luogo, che varie sono le purghe, con cui l' anima si monda da quelle macchie, che per sua fragilità ha incontrate nel senso, e nello spirito, e insieme rimove da sè quei pregiudizj, che la rendono indisposta a ricevere i favori del Cielo. Altre si chiamano purghe attive, e consistono in tutte quelle industrie, e fatiche, che adopera l'anima per distaccarsi dal mondo, e da tutte le cose create, e per abbattere l'orgoglio

goglio delle sue passioni ribelli. Altre si chiamano purghe passive, che fa Iddio stesso nell'anima, e sono di due specie, una delle quali appartiene al senso, l'altra allo spirito. Queste consistono in una moltitudine di travagli, di aridità, di tenebre, di afflizioni, e di pene, per cui Iddio pone l'anima quasi in tormentoso crociuolo, acciocchè vi deponga la scoria dei suoi mancamenti, dei suoi attacchi, de' suoi abiti, e delle sue inclinazioni imperfette, come vedremo nel Trattatto V. Si vegga S. Giovanni della Croce nelle Salita al Monte, e nelle Notti oscure, in cui parla diffusamente, ed *ex professo* di tutte queste penose purificazioni. Suppongo in secondo luogo, che ad ogni purga suol seguire la sua illuminazione, in cui dona Iddio all'anima qualche saggio di sè, e del suo amore, proporzionato però alla mondezza, che ha acquistata nella passata purga. Suppongo in terzo luogo, che la illuminazione può provenire o dal dono della sapienza, o dal dono dell'intelletto, i quali doni, come noi dicemmo nel primo Trattato, e come insegna il Maestro delle Sentenze insieme con altri Autori classici, sono molto diversi nelle loro operazioni. Poichè il dono dell'intelletto ha per officio solo di penetrare speculativamente le divine grandezze; ma il dono della sapienza ha di più per officio il penetrarle con dilettazione, con sapore, e con gusto. (*Magist. Sentent. in 3. lib. sent. dist. 35.*) *Intellectu intelligibilia capimus tantum; sapientia vero non solum capimus superiora, sed etiam incognitis delectamur*. E poco dopo: *Intelligentia valet ad creatoris, & creaturarum invisibilium speculationem; sapientia vero ad solius æternæ veritatis contemplationem, & delectationem*. E però l'anima, che per mezzo del dono dell'intelletto conosce le perfezioni di Dio, le penetra bensì con chiarezza, ma non già con soavità, e con diletto, essendo questo proprio del dono della sapienza, che tale si chiama, perchè è una saporosa scienza. Suppongo in quarto luogo, che l'anima non arriva mai a possedere Iddio nel modo che si può da noi possedere nella vita presente, finchè non giunga ad un certo grado sublime, che S. Teresa, e S. Giovanni della Croce, e comunemente i Dottori Mistici chiamano *Matrimonio spirituale con Dio*: perchè allora solo si fa fra l'anima, e Dio un'unione stabile, e permanente, per cui l'anima lo sente sempre dentro di sè, e in qualche vero senso lo possiede. Prima di detto Matrimonio gusta l'anima di Dio in varie comunicazioni, talvolta anche si unisce a lui, e per quel tempo stassene l'anima soddisfatta, e pagá: ma pure non può dirsi, che lo possiede, perchè torna a sciogliersi quell'unione d'amore, e allora torna di nuovo l'animo all'ansie, ed alla sete, di cui ora parleremo: anzi per quell'istessa unione ella può divenire più ansiosa, e più sitibonda del bene, che ha gustato. Poste queste notizie, non sarà difficile l'intendere la predetta dichiarazione dell'ansie d'amore.

94. Tre cose si esprimono in questa dichiarazione. Primo, che l'anima abbia passate le purghe ora accennate, o almeno che ne abbia trascorsa alcuna. Secondo, che ella abbia incominciato a gustare di Dio per mezzo dei favori comunicatile dallo stesso Dio a proporzione delle sue disposizioni, e che siasi in lei accesa qualche fiamma di amore. Terzo, che riceva ella presentemente per mezzo del dono dell'intelletto qualche cognizione di Dio, che non la metta in possesso di Dio, nè la renda contenta, e paga con qualche intima soavità; ma le scuopra quasi da lontano l'amabilità di Dio. Qualunque volta vi sono queste tre cagioni, è necessario che risulti l'ansia d'amore. Concioffiacosachè se all'anima, che dopo alcuna sua purga abbia gustato già del divino amore in qualche comunicazione soave, le si mostri per mezzo del dono dell'intelletto l'amabilità del sommo bene, conosce ella e con l'esperienze passate, e con la luce presente la divina soavità, ma non la gusta; odora con quella notizia speculativa la dolcezza di Dio, ma non la prova. Quindi siegue, che irritato l'appetito di amore, che già arde in lei, non possa fare a meno di prorompere in desiderj ardenti, e alle volte impazienti verso il suo Dio, quali desiderj sono le vere ansie di amore.

95. Spiega questo S. Tommaso (*opusc. 61. gradu 5. amor.*) con la similitudine della fame corporale, che è molto atta ad esprimere questo grado di orazione sopranaturale. A formare la fame, si richiede che lo stomaco sia voto di cibi, e purgato da flemme, e da altri umori peccanti, Or se a questo si aggiunga la presenza

dei cibi, altre volte da lui gustati, di cui senta egli l'odore, e non esperimenti il sapore, si accresce fuor di modo l'appetito, e si aumenta a dismisura la fame. Così, se ad un' anima, che già sia stata o in parte, o in tutto votata dall' imperfezioni, dagli abiti, dagli appetiti, ed inclinazioni difettuose per mezzo delle purghe spirituali, e che abbia già saporeggiato Iddio per mezzo di qualche amorosa comunicazione, e siasi già accesa in amore, si faccia poi sentire per mezzo di qualche illustrazione speculativa l'odore, e la fragranza delle divine grandezze, ma non già il sapore; s'irrita grandemente l'appetito ragionevole, s'innalza a Dio con ardente brama; e si forma l'ansia d'amore. Nè paja strano, che io chiami la notizia di Dio odore di Dio, mentre così la chiama anche S. Paolo (*2. ad Corinth. c. 2. 14.*) dicendo: *Deo autem gratias, qui odorem notitiæ suæ manifestat per nos in omni loco*. Il che allora è più vero, quando una tal notizia si fa sentire all' anima senza un certo sapore soave, che la soddisfi, e l'appaghi, come accade nel caso nostro. E appunto dall'odore di queste notizie divine, quasi balsami celesti, diceva d'esser tratta la sacra Sposa (*Cant. 1. 3.*) quando piena di ansie amorose correva dietro il suo Diletto, dicendo: *Trahe me post te: curremus in odorem unguentorum tuorum.*

96. Spiegata la sostanza di queste ansie d'amore, riesce facile l'intendere cosa sia la sete d'amore, mentre questa altro non è, che l'istesse ansie d'amore sempre ferme, sempre fisse nelle viscere dell'anima per consumarla. Se l'appetito razionale s'innalzi a Dio con qualche desiderio impaziente, ma passaggiero, quello si chiama *ansia d'amore*: ma se lo stesso desiderio ansioso se ne stia sempre radicato, e fisso nel seno dell'anima, quello allora si chiama *sete di amore*. E però fra l'ansie, e la sete vi è quella proporzione, che passa fra la fiamma, che esce dal legno acceso, e poi si estingue, e il fuoco istesso, che se ne sta immobile, e fermo nella materia del legno, nè se ne parte finchè non l'abbia ridotto in cenere.

97. Ma perchè la sete, e l'ansie d'amore non sono sempre di un istesso grado, ma sono tra loro diversissime secondo la diversità degli stati, in cui si trova l'anima amante; però bisogna accuratamente distinguere l'ansie, e la sete, che è nei principianti, da quella che si trova nei proficienti, e nei perfetti. I principianti, come quelli, che altre purghe non hanno trascorse, che l'attive, distaccandosi con le loro diligenze dal mondo, e mortificando generosamente le loro disordinate affezioni, nè sono ancora stati posti da Dio al cimento di altre purgazioni più atroci; sono ancora imperfetti, ed immondi, e perciò le loro ansie sono affannose, e sollecite: sorgono con istringimento, ed affanno di petto, e portano seco una sete di Dio angosciosa. In somma siccome il loro amore è, che sentono tutto nell'appetito sensitivo, e basso, così le loro ansie, benchè tendano a Dio, si formano tutte nel senso con sollevamento corporale. S. Teresa parlando di queste prime ansie imperfette, dice così: (*in vit. c. 29.*) *Chi non avrà provato questi impeti sì grandi*, (per impeti qui intende l'ansie perfette, di cui ragioneremo appresso) *è impossibile poterlo intendere, perchè non è inquietudine del petto, nè certe divozioni, che sogliono venire molte volte, le quali pare che affoghino lo spirito, che non cape in sè: questo è modo d'orazione più basso*. Poco dopo soggiunge: *Io da principio l'ebbi alcune volte, e lasciavami la testa rovinata, e lo spirito talmente stanco, che il giorno seguente, e più oltre non mi sentivo bene per tornare all'orazione*. Ecco le qualità di queste prime ansie.

98. L'ansie d'amore nei proficienti, che hanno passata la prima purga passiva, che si chiama di senso, e sono entrati già in istato d'illustrazione, sono assai più spirituali, benchè anch'esse facciano presa nel senso. Posciachè essendo già l'amore di questi più purgato, e più acceso a cagione dei favori straordinarj, che dopo la loro purificazione hanno ricevuti da Dio in gran copia, è necessario, che anche le ansie amorose, con cui si slanciano in Dio, siano più pure, più intime, e più vive, altresì più intima, e più infiammata sia la sete di amore, che ordinariamente arde nel loro cuore. Vediamo ciò che dice S. Giovanni della Croce delle ansie, e sete d'amore, o come egli la chiama, la notte oscura del senso. *E perchè alle volte questo incendio di amore cresce assai nello spirito, sono tanto grandi l'ansie per Dio nell'anima, che pare che se le secchino l'ossa in questa sete, se le marcisca, e guasti il naturale, e*

che

che il calore, e le forze languiscano per la vivezza della sete di amore: sente eziandio l'anima, ch'è viva questa sete d'amore, come anche l'aveva, e la sentiva David, quando disse: (Sitivit anima mea ad Deum vivum:) l'anima mia ebbe sete a Dio vivo; che è tanto, come dire: La sete, che ebbe l'anima mia, fu viva; la qual sete per esser viva, possiamo dire che faceva morire di sete. Benchè la veemenza di questa sete non è continua, ma alcune volte: sentendosi però ordinariamente qualche sete. (*Noct. obscur. lib* 1. *cap.* 11.) Veda il Lettore, quanto la sete di questi è diversa da quella degl' incipienti dianzi dichiarata.

99. Eppure non ha che fare con la sete, e con l'ansie dei perfetti, che hanno già passate le purghe del senso, e dello spirito, e sono già vicini ad unirsi con Dio con unione mistica, e perfetta di amore: perchè, come dice lo stesso S. Giovanni della Croce (*in Noct. obscur. lib.* 2. *c* 13.) *questa infiammazione e sete di amore, per essere qui già dello Spirito Santo, è differentissima da quella, che dicemmo nella notte del senso.* (Intende della sete dei proficienti, spiegata nel numero precedente.) *Perciocchè quantunque qui il senso ne porti eziandio la sua parte, essendo che non lascia di partecipare del travaglio dello spirito; nondimeno la radice, e il vivo della sete di amore si sente nella parte superiore dell' anima, cioè nello spirito, sentendo, ed intendendo di tal maniera quello, che sente, e il bisogno, che ha di quello che desidera, che tutto il penare del senso, benchè senza paragone sia maggiore di quello, che è nella prima notte sensitiva, non lo stima niente: perchè nell'interno conosce un mancamento di un gran bene, che non si può rimediare con cosa veruna.*

100. Questa è la sete impaziente, per cui bisogna che l'anima si unisca a Dio con unione perfetta, e stabile di amore, oppur che muoja, non potendo durare lungo tempo in una sì gran violenza d'affetto. La esprime il Santo con la parità del desiderio impaziente, con cui bramava Rachele di aver figliuoli, dichiarandosi con Giacobbe o di volere la prole, o di volere la morte: *Da mihi filios, alioquin moriar.* Altri la chiamano sete inestinguibile, o fame insaziabile, che è lo stesso: perchè giunta l'anima a questo stato, non vi è cosa nè umana, nè divina, che l'appaghi, fuor che l'unione permanente con Dio, a cui anela con strana impazienza. Onde dice bene Rusbrocchio (*l.* 1. *cap.* 5. *de orn. nup. sp.*) che per quanto mangino, e bevano tali anime saporite comunicazioni, non possono giammai saziarsi: perchè per quanto le siano poste innanzi tutte le vivande, e banchetti più lauti, di cui sogliono cibarsi l'anime pure, e da quelli solamente sono compresi, che gli provano; pure se manca loro il cibo principale proporzionato alla loro estrema fame, che è la divina unione, piuttosto si aguzza, e incrudelisce più ad ogni momento la loro fame. E la ragione di questo si è, perchè le comunicazioni divine più che sono dolci, e soavi, più fanno intendere a tali anime la mancanza di quel sommo bene, che ancora non possiedono con unione perfetta di amore, e però ad altro non giovano, che a farle più spasimare nella loro sete.

101. Quindi proviene, che traboccando questa gran sete, e questa gran fame dallo spirito, in cui tutta risiede, nelle potenze corporali, le brucia, le dissecca, le consuma col suo smoderato calore; e fa, che tali persone compariscano anche al di fuori pallide, estenuate, e smunte, e qualche volta cadono anche in languori mortali, come ce la dipinge Dionigio Cartusiano. (*de fon. luc. c.* 18. 19.)

192. La cagione poi di queste seti sì impazienti, e sì implacabili, che esperimentano l'anime giunte già alla fine delle loro purgazioni, è quella, che apporta S. Gio: della Croce (*Fiam. amor. viva, Stanza* 3. §. 1. & 2.) e ce ne dà il fondamento S. Tommaso. (2. 2. *quæst.* 24. *artic.* 7.) Dice l'Angelico, che l'anima nostra può con aumento infinito crescere nell' amore di Dio, e però ha una capacità quasi infinita di amore: e se ella sempre non sente nelle sue potenze una sì grande ampiezza, ciò proviene dalle indisposizioni, che l'occupano, che l'ingombrano, e che la tengono oppressa: conciossiacosachè qualunque cosuccia, che le si attacchi, basta, come dice il sopraccitato S. Giovanni, acciocchè non si avveda della mancanza del sommo bene, di cui ha sì vasta capacità. Ma quando poi è già l'anima verso il fine delle purghe passive, e si trova già sgombra non solo da' mancamenti, ma da tutti gli abiti, da tutti gli attacchi, e da tutti gli appetiti difettuosi, fino dall' istesse inclinazioni naturali imperfette, comincia a sentire in sè que-

sto gran vuoto, e quest'immensa capacità, e ad aver sete grande di unirsi per amore a quell'infinito bene, che solo la può riempire. Ma se poi Iddio le faccia tralucere quasi per piccola fessura qualche raggio di luce, con cui le mostri la sua amabilità, ma non gliela comunichi, s'irrita tanto la sete, che arriva la poverina più che a morire; e quantunque non la patisca così intensamente, come si patisce nell'altra vita, il suo patire però pare una viva immagine di quel patire: che sono appunto l'espressioni di detto Santo, il quale conclude così: *E questi sono quelli, che penano con amore impaziente, non potendo stare molto senza ricevere, o morire.* E questo è il quarto grado della carità violenta, che Riccardo di S. Vittore chiama instabile. *Quidquid sibi fiat, desiderium ardentis animæ non satiat. Sitit, & bibit, bibendo tamen sitim suam non extinguit; sed quo amplius bibit, eo amplius & sitit.* Siegue questo Dottore con formole espressive a spiegare l'insaziabilità penosissima di questa sete, che con altro nettare non può placarsi, che con l'unione soavissima di amore con Dio.

103. E qui si noti, che questa sete, e questa fame di Dio alle volte si concentra nell'intimo dell'anima, e vi genera infermità di amore. Poichè siccome la fame corporale, se sia insaziabile, dice l'Angelico (*opusc. 61. grad. 5.*) produce una malattia nel corpo, che si chiama *bolismo*; così la fame, e la sete di Dio, se sia inestinguibile, ed implacabile, produce nell'anima un'infermità di spirito, grandemente desiderabile, per cui ella sta consumandosi nelle sue brame.

104. Si noti ancora, che l'ansie, la sete impaziente, la fame insaziabile finora spiegate, sebbene vanno congiunte con grandi pene, sono però quelle pene dolci, di cui l'anima non vorrebbe mai esserne priva. Parlando S. Teresa dell'anima (*in cast. int. mans. 6. c. 6.*) che si trova in ansie, e sete d'amore, dice che *vive con gran tormento, benchè gustoso*; e aggiunge, che *quando ne sta senza, non si trova contenta.* Parlando degl'impeti, che sono anche essi vere ansie, ma improvvise, e veementi, dice: *E' assai gran pena, ma dolce, e se non vuole sentirla, non può; nè vorrebbe che mai se le partisse, perchè la tiene più contenta che la sospensione dell' orazione di quiete, che manca di pena.* E cose simili dice in altri luoghi: ed eccone la ragione. Questa sete, queste ansie penosissime, perchè sono desiderj vivi, ed ardenti di un gran bene lontano, a cui brama l'anima unirsi o in questa vita, o nell'altra: sono ancora soavissime, perchè nascono da un amor ardente di Dio, già gustato dall'anima, quale è sempre nelle sue opere dolce, e dilettevole. E così viene ad unirsi con mirabile innesto ad un gran diletto una gran pena.

105. I fini, che ha Iddio mettendo l'anima a penare dolcemente fra le predette ansie, sete, ed impeti di amore, due sono. Primo, purgar l'anima da tutti i pregiudizj, che ancor ritiene per l'unione con Dio: ed in fatti S. Bonaventura chiama tutte queste pene di amore, ed altre, di cui altrove parlerò, purghe di fuoco, perchè in realtà l'anima per mezzo di queste strette di amore famelico, e sitibondo si spoglia a maraviglia del suo amor proprio, e si dispone all'amor perfetto, ed unitivo. Secondo, per dilatare i seni dell' anima, a fine di renderla capace di ricevere tutta quella pienezza d'amore, che è necessaria per unirla a Dio, e trasformarla in lui. Poichè dice S. Tommaso (*1. 1. q. 12. art. 6.*) che questo hanno di proprio i desiderj, accrescere l'amore, e rendere atto l'amante a ricevere con pienezza nelle viscere del suo cuore l'amato. *Quia ubi est major caritas, ibi est majus desiderium. Et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum, & paratum ad susceptionem desiderati.* E più chiaramente al nostro proposito dice S. Gregorio (*Moral. lib. 5. c. 5.*) che Iddio con singolar provvidenza differisce ai contemplativi il compimento dei loro desiderj, acciocchè questi con la dilazione si accrescano, e crescendo dilatino i seni dello spirito. In confermazione di questo apporta quelle parole della Cantica: *In lectulo meo quæsivi per noctem quem diligit anima mea, & non inveni.* E vi riflette così: Si nascose lo Sposo divino, mentre era cercato, acciocchè cercandolo l'anima amante con più fervide brame, divenisse più abile, e più capace a trovarlo, e possederlo più abbondantemente quel bene, che aveva più ardentemente cercato. Ecco dunque l'alto fine, che ha Iddio, ponendo l'anima in queste pene di amore, dilatarla, e renderla atta a ri-

a ricevere quella gran piena di amore, che dovrà poi immergerla tutta, e trasformarla in lui, perchè in realtà quella sete inestinguibile, quell'ansie impazienti sforzano, dirò così, i sensi angusti dell'anima, e li dilatano: onde quella sempre più dilatata, e purgata acquista un'abilità immensa ad amare.

106. Siegue da tutto ciò, che l'anima, finchè non giunga all'unione di Dio perfetta permanente, che i Santi chiamano di Matrimonio spirituale, si trova sempre fra questi spasimi di amore: perchè fino che non pervenga a tale stato, ha bisogno sempre di essere più purificata, e più ampliata con questa purga di fuoco, altrettanto dolce, quanto tormentosa. Ancorchè Iddio l'unisca seco con qualche vincolo di amore; ancorchè la innalzi con estasi, e con ratti; ancorchè l'abbellisca con ornamenti di sposa: sempre, passati tali favori, ella torna alla sua antica sete; sempre tornano l'ansie, sempre tornano le trafitture d'amore; anzi allora divengono più atroci, come vedremo a loro luogo. Quando poi l'anima giunga al talamo dei divini Sponsali, allora Iddio prende stabile possesso di lei, ed ella di Dio; e in quell'unione abituale si sedano tutte l'ansie penose, e l'anima se ne rimane sempre con Dio in una perpetua serenità. Ma per togliere l'equivocazione, che potrebbe nascere, si avverta, che solo l'ansie impazienti di quelli, che stanno alla fine delle loro purgazioni, sono prossime disposizioni alla detta perfetta unione di amore con Dio, e non già l'ansie dei proficienti (parlando di legge ordinaria:) poichè, essendo questi ancora involti in molte imperfezioni, da cui devono esser mondati, si trovano anche lungi da uno stato sì sublime. L'ansie di questi servono per prossima preparazione a ricevere alcuni favori straordinarj inferiori alla detta unione; mentre mortificandosi per mezzo di esse l'amor proprio, ed ampliandosi i seni dell'anima, si rendono atti ad alcune comunicazioni soprannaturali, che Iddio vuole loro compartire.

CAPO XII.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra il precedente Capitolo.

107. Avvertimento I. Il primo avvertimento del Direttore deve essere di procedere con molta accortezza, in discernere se tali ansie provengono dalla grazia, o siano effetti della natura, potendo facilmente accadere, massime nelle Donne, che per ogni pena ansiosa, originata anche dalla loro naturalezza, credano già di spasimare in ansie di amore. Questo avvertimento è della gran Maestra sopraccitata, (*Castel. inter. c. 6.*) laddove parlando di tali ansie, dice così: *Avvertite anche, che la complessione debole suol cagionare alcuna di queste pene, particolarmente se è di persone tenere, le quali per ogni cosellina piangono.*

108. Avvertimento II. Se può il Direttore riconoscere nelle ansie, e sete del suo penitente qualche cosa di soprannaturale, deve mettere tutto il suo accorgimento in discoprire di che specie siano, se quelle siano, che dicemmo esser proprie dei principianti, o quelle, che sogliono accadere ai proficienti, o finalmente quelle, che fanno dare i perfetti in impazienze d'amore; perchè tra l'une, e l'altre vi è grandissima diversità, e diversissimo deve essere il regolamento di ciaschedduna. Se l'anima non sarà ancora passata per alcuna delle purghe passive, di cui parleremo nel quinto Trattato, e tali ansie amorose sorgeranno con un certo sollevamento corporale, saranno senza alcun dubbio ansie di bassa lega, quali alle volte accadono ai principianti fervorosi, il cui amore essendo molto imperfetto, imperfette altresì conviene che siano l'ansie del loro amore. In tal caso tutta l'attenzione del Direttore ha da essere indirizzata a quietare, e placare, e mettere in calma questi tumulti amorosi, ed insieme affannosi di spirito, che sogliono stancare la testa, offendere il petto, e rendere la persona inabile all'orazione, ed agli altri esercizj di spirito: proccurando di ridurre tutto quell'eccesso di sensibilità ad un affetto spirituale interiore, quieto, e pacifico, come dissi in un simil caso, parlando dell'ebrietà spirituale. E giacchè S. Teresa (*in Vit. cap. 19.*) insegna la maniera, con cui

devono moderarsi queste esorbitanze di affetto, altro io non farò che riferirla. Dice dunque così: *Debbonsi tor via questi acceleramenti, proccurando con soavità raccoglierli dentro di sè, ed acchetare l'anima: perciocchè questo è a guisa di alcuni bambini, che hanno un piangere tanto impetuoso, ed accelerato, che pare stiano per affogarsi; e con dar loro un poco da bere, cessa quel soverchio sentimento. Così qua la ragione tronchi, e ritiri la briglia, perchè potrebbe essere, che il medesimo naturale ajuti a questo. Volti la considerazione, con temere, che non sia tutto perfetto, ma che può essere in gran parte sensuale; ed acquieti questo bambino con un regalo, ed accarezzamento di amore, che lo faccia muovere ad amare per via soave; e non a forza di pugni, e di battiture (come si suol dire) ritiri dentro questo amore; e non sia come pentola, che soverchio bolle, a cui se si pongono legna senza discrezione, si versa tutta; ma si moderi la causa, che si prese per accendere questo fuoco, e si proccuri smorzare la fiamma con lagrime soavi, e non penose, come bene sono quelle di questi sentimenti che fanno gran nocumento.* Indi soggiunge: *Sicchè gran discrezione bisogna nei principianti, acciocchè tutto vada con soavità, e s' insegni allo spirito di operare interiormente, proccurando molto di fuggire l'esteriore.*

109. Da tutto ciò si deduce, che deve l' anima calmare queste ansie d' amore troppo sensibili, e smoderate, con moderarne la causa. Il che potrà in due modi effettuarsi, o con divertire la mente dalle considerazioni, da cui quelle presero l' origine, o con ridurre quell' affetto d' amore affannoso al di dentro nell' interiore dell' anima, ove divenga spirituale, quieto, e soave. La riduzione poi di tali affetti sensibili all' interiore, si fa con mettersi l' anima avanti a Dio in pura fede, e con esercitare gli atti d' amore quietamente con la sola volontà, senza fare alcun conato per eccitare gli affetti indiscreti dell' appetito sensitivo, come insegnai un' altra volta.

110. Avvertimento III. Se poi il penitente sarà già passato per la prima purga, detta del senso, e si troverà già fra una moltitudine di favori in istato d' illuminazione, le sue ansie, e la sua sete sarà assai più spirituale, e più pregevole. Contuttociò anche in questo caso vi è bisogno di moderazione, se una tale sete sia eccessiva con notabile pregiudizio della sanità corporale. Tanto più che la nostra Maestra avverte, (*Cast. inter. mans. 6. c. 6.*) che *non essendo questi gran desiderj di persone molto approfittate, e provette, potrebbe molto bene il Demonio muoverli, per farci credere che siamo di questo numero, essendo sempre bene andar con timore.* Se dunque il Direttore scorgerà in una tal ansia e sete di Dio intima, e ardente, qual suol essere quella dei proficienti, o inganno del nemico, o eccesso pregiudiciale alla salute, ponga presto il riparo, facendo che il penitente nell' ansia, che prova di unirsi a Dio in questa vita, o di goderlo presto nell' altra si conformi, quanto può, al divino volere, e con quella uniformità di affetto quieti lo spirito ansioso, oppure che diverta altrove il pensiere, e tolga ogni incentivo alla sua sete. E se questo non basta, gli abbrevii il tempo delle orazioni, e faccia che queste vadano interrotte con opere esteriori: lo faccia conversare con persone pie, le quali con discorsi divoti rechino qualche moderata distrazione al di lui spirito, e bisognando ancora gli conceda qualche onesto divertimento. Avverta però, che non potrà sempre ottenere il suo intento; perchè l' ansie, e la sete di questi proficienti il più delle volte nasce da amore infuso; e però non sta sempre in loro potere raffrenarsi, e il temprare quella viva sete, che arde loro nel cuore. Contuttociò, se egli vede che questi desiderj ansiosi stringano troppo il soggetto, o che la sete di amore troppo lo consumi con detrimento corporale, usi pure i predetti lenitivi, che, se non sempre, molte volte almeno gli saranno di giovamento.

111. Se poi la persona che patisce tali cose, avrà già passate tutte le purghe, e sarà giunta allo stato dei perfetti, non potrà il Direttore far cosa, che giovi a mitigare le sue pene amorose: perchè la sete di questi è affatto impaziente, la fame è affatto implacabile, l' ansie, e gl' impeti sono violenti, e in una parola le loro comunicazioni sono passive, e Iddio solo le può medicare. Però dice Riccardo: (*de grad. viol. Carit. c. 2.*) *Frustra (ni fallor) sic languentis animæ conatur quis lenire dolorem, temperare mœrorem, cum de intus curari oporteat dulce vulnus amoris.* Al più potrà ottenere, che pratichino alcuno dei predetti rimedj, quando Iddio

non

non gl' invefte potentemente con tali comunicazioni. Non tema però di loro, perchè quel Dio, che gli mette fra le penose strettoje del suo amore, saprà ancora sanarli.

112. Avvertimento IV. Se il Direttote entrerà in qualche timore, che nelle predette ansie possa esservi illusione del Demonio, proccuri indagare diligentemente, se la pena amorosa, che l'anima prova, sia intima, e insieme sia quieta, e pacifica, e dilettevole. Se questo avviene, non tema, perchè non può il Demonio (come nota bene S. Teresa) unire in un istesso affetto pena, diletto, tranquillità, e pace. Potrà egli dare qualche pena, ma non già soave, serena, e tranquilla: avrà per necessità a terminare (se egli non muta natura) in inquietudine, e turbazione. Se poi seguono alle dette ansie quegli effetti tanto salutari, che ho accennati di sopra, e vadano con essa congiunti altri caratteri di vero spirito, molto più si assicuri: ma se poi non vi fossero tali segnali, dovrebbe giustamente temere, e mettere riparo, proccurando che l'anima disprezzi tali ansie sospette, si protesti con Dio di non aderirci punto, e senza farne alcun caso, stia con fede, e pace avanti Iddio, oppure che porti altrove il pensiere, e così deluda le trame del suo nemico.

113. Avvertimento V. Sopra tutto sia cauto il Direttore in tenere in briglia queste anime sitibonde, ed ansiose, acciocchè non trascorrano in penitenze indiscrette; stando queste in pericolo di dare in eccessi, perchè da una parte la sete di amore accende in loro una gran sete al patire; e dall' altra parte il corpo non le raffrena, parendo divenuto quasi insensibile al dolore: onde è facile, se non siano moderate, che si lascino trasportare ai rigori smoderati con rovina della loro sanità. Abbia dunque il Direttore discrezione, quando esse non sono capaci di averla: nè permetta loro penitenze maggiori del consueto. Tanto più che queste poco, o nulla giovano, per saziare quella fame, e per estinguere quella sete, che internamente le consuma.

CAPO XIII.

Settimo grado di Orazione soprannaturale: i Tocchi che dà Iddio nell' anima.

114. Prima di passare avanti a spiegare in che consista l'unione mistica d'amore, a cui suole Iddio esaltare quell' anime, che sono state già in varie guise purificate; stimo bene dichiarare certi tocchi soavissimi, che Iddio suol fare nel loro spirito, e sono anche essi un grado di orazione alta, ed infusa: e questo per due ragioni. Primo, perchè questi tocchi appartengono alla detta unione, nè ad altri si concedono, che a quelli che all' unione d'amore sono stati già da Dio sublimati, come dice S.Gio: della Croce. (*in ascens. mont. l. 2. c. 26. & alibi*) Secondo, perchè l'intelligenza di questi conferirà molto a ben intendere cosa sia l'unione mistica d'amore, che dovrà poi dichiararsi, e servirà quasi di fondamento, e di base a tal notizia.

115. I tocchi dunque, che fa Iddio nell' anima diletta, consistono in *una sensazione vera, e reale, ma puramente spirituale, per cui l'anima sente Iddio nel suo intimo, e gusta con gran diletto*. Per ben intendere ciò, è necessario rammentarsi di quella dottrina di S. Bonaventura, da noi esposta nei precedenti capitoli, in cui insegna il Santo che l'anima ha sensi spirituali, corrispondenti ai sensi materiali del corpo, vista, udito, odorato, gusto, e tatto, e per mezzo di essi esperimenta in modo spirituale gli oggetti, come il corpo gli esperimenta in modo materiale. E acciocchè una sì importante dottrina meglio s'imprima nella mente del divoto lettore, voglio confermarla con altre autorità, e con ulteriori ragioni, discorrendo sopra ciascuno dei sensi in particolare.

116. Parlando dunque del senso della vista, abbiamo in Giobbe: (*cap.33. 26.*) *Et videbit faciem meam in jubilo*: abbiamo di Mosè (*Hebr. 11. 27.*) *Invisibilem tamquam videns sustinuit*: abbiamo nei Salmi *Vacate, & videte, quoniam ego sum Deus*. (*Psal. 45. 11.*) Questo vedere Iddio non si può intendere, se non che della vista intellettuale, per mezzo della fede illustrata dai doni dello Spirito Santo. Questo stesso si conferma con le visioni intellettuali dei Profeti, per mezzo di cui vedevano gli oggetti, non già con la vista

del

del corpo, o dell'immaginazione (altrimenti non sarebbero state intellettuali quelle visioni) ma con la sola vista dell'anima. Molto più si conferma con la vista, che l'anime nostre avranno di Dio nella patria beata, in cui sebbene si aggiungerà loro il lume della gloria, e la specie, non si darà loro però una nuova potenza a vedere, ma questa seco la porteranno da questa vita.

117. Parlando dell'udito, non si può certo dubitare che questo risieda nell'anima, non solo perchè ce ne assicura la sacra Sposa: (*Cantic. 5. 6.*) *Anima mea liquefacta est, ut locutus est dilectus:* l'afferma il Santo David: (*Psal. 84. 9.*) *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus:* l'attesta il Santo Giobbe: (42. 5.) *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te:* ma anche perchè la ragione ce lo persuade. E' certo che gli spiriti angelici ragionano tra loro. Dunque parlandosi, è infallibile che si ascolteranno: e però è ancora infallibile, che nelle sostanze spirituali (quali certamente sono l'anime nostre) vi è il senso spirituale dell'udito.

118. Parlando dell'odorato, ecco da' sacri Cantici un chiaro attestato, che un tal senso si ritrova nell'anime, benchè formate di solo spirito. Posciachè ivi si dice, che non solo la sacra Sposa, simbolo dell'anima perfetta, ma l'altre fanciulle ancora, figure dell'anime meno perfette, correvano velocemente tratte dall'odore soave del loro Sposo divino: *Curremus in odorem unguentorum tuorum*. E che quivi si parli di una fragranza che sol si sente dall'odorato dell'anima, a chiare note l'afferma S. Bernardo: (*Serm. 21. in Cant.*) *Currimus, cum internis consolationibus, & inspirationibus visitati, tamquam suave olentibus unguentis respiramus*.

119. Parlando del senso del gusto, troppo manifestamente l'attribuisce all'anima il Santo David (*Psal. 33. 9.*) dicendo: *Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus*. Il gustare di Dio vedendolo, (s'intenda per mezzo della fede elevata dal dono della sapienza) è una specie di gusto, che non può appartenere se non che al senso dello Spirito; e parlando lo stesso Profeta della gran dolcezza, che prova l'anima in Dio (*Psalm. 30. 20.*) esclama: *Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te!* Dice, che Iddio dona questa gran soavità all'anime amanti, quasi di nascosto, *quam abscondisti timentibus te*: perchè gliela fa sentire nell'intimo dello spirito, in cui non può alcun altro penetrare.

120. Ma più d'ogni altro chiaramente si esprime nelle sacre carte il senso spirituale del tatto, che è appunto quello, di cui abbiamo a parlare nel presente Capitolo. E che altro vogliono significare quell'espressioni, che fa nei sacri Cantici l'anima giusta, figurata nella Sposa, chiedendo baci, e desiderando abbracciamenti del suo Celeste sposo? Che altro, dico, vogliono significare, che questi tocchi spirituali della divinità, formalmente espressi in tali baci, e in tali amplessi, per cui ella brama ardentemente saporeggiare il suo Dio? E quel dire, che al di lui tocco ella tremò: (*Cant. 5. 4.*) *Venter meus intremuit ad tactum ejus:* non è un significare quella sensazione spiritualissima, che al tocco del suo diletto si destò subito nell'intimo del di lei spirito? Dunque neppure il senso spirituale del tatto manca all'anima, per cui ella esperimenta le sostanze spirituali, come con il tatto corporeo si esprimentano le sostanze corporee.

121. Prima di passare avanti, voglio coerentemente alla dottrina ora spiegata dare un'altra notizia importantissima all'intelligenza di ciò, che dovrò dire in questo capo, e nel progresso di questo Trattato. Dicono i Filosofi, che la cognizione sperimentale di alcuna cosa è quella, che nasce dall'esperienza, o atto di alcun senso circa il suo oggetto presente. E. G. la cognizione esperimentale della luce è solo quella, che risulta dalla vista della luce. E però un cieco nato, che non è capace di vederla, neppure è capace di averne una tal notizia esperimentale, benchè gli si discorra della luce un anno intiero: solo dipendentemente da tali relazioni può concepirne una cognizione astrattiva, ed impropria. Da ciò si deduce, che la cognizione sperimentale di Dio, e delle cose divine, è solo quella, che nasce dall'esperienza, che ha alcun senso spirituale dell'anima circa Iddio presente: e. gr. quella cognizione, che ridonda nell'anima dal toccare ella Dio col senso del tatto, dall'odorarlo col senso dell'odorato spirituale. Lo stesso dico degli altri sensi spirituali.

122. Posto tutto questo, veniamo ora a spiegare con la parità dei tocchi materia-

teriali, che si fanno nei corpi, il tocco soavissimo, che Iddio fa nell'anime sue dilette, e a dichiarare questa *sensazione vera, e reale, ma puramente spirituale, per cui l'anima sente Iddio nel suo intimo, e ne gusta con gran diletto*. Acciocchè voi tocchiate alcun corpo con tocco sensitivo, e vitale, e. g. tocchiate una rosa, un giglio, o qualunque altro fiore, in primo luogo è necessario che vegli accostiate, perchè standone lontano, non si darà mai alcun toccamento. Così acciocchè Iddio tocchi l'anima, è necessario che le si accosti con qualche atto di fede rischiarata dal dono della sapienza, a cui s'appartiene, come dice l'Angelico sopraccitato, rendere Iddio vicino all'anima contemplativa. In secondo luogo a formare il detto tocco sensitivo di un fiore, non basta che voi ve gli avviciniate o con la mano, o con altra parte del corpo; ma bisogna che la vicinanza sia tale, che quello determini in voi quell'atto esperimentale, che chiamasi toccamento, per cui lo sentiate: perchè se tra voi e lui fosse altro corpo solido, non verreste mai a toccarlo, nè a sentirlo col tatto, benchè vicino. Non altrimenti, acciocchè Iddio tocchi l'anima con tocco intimo, e sensitivo al di lei spirito, non basta che le si avvicini con l'illustrazioni, e soavità del dono della sapienza; perchè quelle accadono anche in altri gradi di orazione, in cui non intervengono tali tocchi; ma bisogna, che coll'abbondanza, e perfezione di questo dono tanto le si avvicini, che determini in lei la potenza spirituale del tatto a quell'atto esperimentale che dicesi *tocco di Dio*, per cui ella intimamente lo senta, e lo gusti con gran soavità, come dice S. Giovanni della Croce nella salita al Monte. (*lib. 2. c. 26.*) *E queste sì alte notizie amorose non le può avere, se non l'anima, che arriva all'unione con Dio: perciocchè elle medesime appartengono all'unione, essendo che il tenerle consiste in un certo tocco, e contatto, che si fa dell'anima colla divina verità. Così il medesimo Dio è quello, che ivi si sente, e si gusta; e sebbene non così manifestamente, e chiaramente come nella gloria; è però tanto sublime, ed alto tocco di notizia, e di dolcezza, che penetra il più intimo dell'anima ... Imperciocchè quelle notizie sanno, e odorano un non so che del divino essere, e vita eterna.* E parlando di altri tocchi più sublimi della divinità nella Fiamma viva di amore, conferma lo stesso, dicendo (*Stan. 2.*) *che quantunque in questa vita non si goda perfettamente, come nella gloria; nondimeno come quel tocco è di Dio, ha sapore di vita eterna. E così l'anima gusta qui con una maravigliosa maniera, e partecipazione di tutte le cose di Dio, comunicandosele la fortezza, e la sapienza, l'amore, la bellezza, la grazia, e la bontà. Imperocchè, essendo Iddio tutte queste cose, l'anima le gusta in un sol tocco di Dio con una certa eminenza.*

123. Nè tutto ciò sembrerà punto esagerato, se si rifletta, che lo stesso accade nei tocchi materiali, e corporei, come noi stessi tutto giorno esperimentiamo. Conciossiacosachè toccando alcuno qualche corpo, sente subito le di lui qualità; e se quello è duro, e aspro, e acuminato, oppure infocato, ed acceso, gliene risulta una sensazione di tatto o molesta, o aspra, o dolorosa: all'opposto poi se quello sia molle, soffice, e delicato, già ne nasce una sensazione di tatto molto dilettevole. Non altrimenti toccando Iddio l'anima nel modo dichiarato, subito l'anima per mezzo del tatto spirituale, che in lei risiede, sente Iddio, e le sue perfezioni; e perchè è Iddio infinitamente dolce, e soave, sente ella in quel tatto spirituale la di lui dolcezza, e la di lui soavità con diletto inesplicabile. E però dice bene il Santo, che in questi tocchi, massime quando sono più elevati, vi è un sapore di vita eterna: perchè in realtà tra i tocchi soavissimi, che dà Iddio all'anime beate in cielo, e che dona all'anime divote in terra, altra differenza non vi è, che i tocchi di quelle sono immediati, perchè Iddio per sè stesso si unisce al loro intelletto, illustrato col lume della gloria, e immediatamente le tocca con la visione beatifica: ma i tocchi di queste si fanno mediante un velo, che si frappone tra l'anima, e Dio; e questo è il velo della fede, illuminato dalla divina sapienza, per mezzo di cui tocca Iddio l'anime pure in questa vita mortale. Quindi siegue, che sebbene questi tocchi non portano seco quel diletto eccelso, che si gode nella patria beata, hanno però un simile godimento a quello, e un certo sapore di quella gloria.

124. Questi tocchi sogliono il più delle volte farsi improvvisamente: nell'atto di dire qualche parola, o di ascoltarla, o per altre occasioni, benchè minime, si muo-

si muove subitamente nel profondo dell' anima quel sentimento esperimentale di Dio, che la mette in gloria. Alle volte tali tocci sono più intensi, altre volte sono più rimessi: qualche volta presto passano, e allora sono distinti; e qualche volta sono più durevoli, e allora sono meno chiari. Alcuni di questi sentimenti sono tali, che sembra all'anima che non la tocchino in alcuna sua potenza, ma che si producano nella sua istessa sostanza; tanto sono intensi, alti, e profondi: e questi si chiamano tocchi sostanziali.

225. Quindi alcuni Dottori Mistici hanno presa occasione di dire, che tali tocchi sostanziali s'imprimono da Dio nella sostanza dell'anima indipendentemente da ogni operazione dell'intelletto, e della volontà, citando eziandio a loro favore il gran Mistico S. Giovanni della Croce. Non pare però, che una tal opinione possa in modo alcuno sussistere: perchè niuna sostanza è per sè stessa operativa, nè può fare da sè alcun atto senza le sue potenze. Se un corpo umano sia spogliato di tutti i suoi sensi, rimane senza fallo incapace di vedere, di udire, di gustare, di penare, e di produrre qualunque operazione sensitiva. Così fate, che in un'anima stiano affatto oziose le sue potenze, rimane questa affatto incapace di operare alcun atto, e diviene del tutto impotente ad avere qualsisia sentimento e del mondo, e di Dio. In vano poi questi s'industriano di fondare sull'autorità di S. Giovanni della Croce questa loro opinione: perchè il Santo chiaramente afferma il contrario nel capo 32. del libro 3. della Salita al Monte Carmelo parlando così: *Questi sentimenti spirituali distinti possono essere in due maniere. La prima è dei sentimenti nell'affetto della volontà: la seconda è dei sentimenti, i quali, benchè anche siano nella volontà, contuttociò per essere intensissimi, altissimi, profondissimi, e secretissimi, non pare che la tocchino, ma che si producano nella sostanza dell'anima*. Qui il Santo parla manifestamente dei tocchi sostanziali, che si producono nella sostanza dell'anima, dei quali afferma che sono nella volontà, benchè sembri all'apparenza che non la tocchino. E se in altri luoghi dice il Santo, che in questi tocchi sostanziali la sostanza di Dio tocca la sostanza dell'anima, deve questo intendersi nel senso, in cui con tutta chiarezza, e senza punto di ambiguità ha dichiarata la sua mente nel luogo sopraccitato.

126. Che poi paja a' contemplativi, che tali tocchi sostanziali non si formino nelle potenze, ma nella sostanza della loro anima, nulla prova: poichè diligentemente interrogati, essi stessi confesseranno il contrario di propria bocca. Si provi ad interrogare alcuni di questi, con cui tiene Iddio sì alto commercio, se nell'istante che sente alcun toccamento divino, benchè profondo, e sublime, ha certezza, che Iddio è quello che lo tocca nel più intimo dell'anima: vi risponderà infallibilmente di sì. Ed ecco evidentemente la cognizione, da cui procede quel sentimento di Dio. In oltre s'interroghi, se in quel tocco sostanziale provi subito un certo sapore di Dio soavissimo: non vel negherà egli certamente. Ed ecco l'amore della volontà: giacchè il sapore di Dio altro non è, nè può essere, che un amore esperimentale, e spiritualissimo dell'istesso Dio. Quindi rimanga stabilito, che tutti i tocchi, ancorchè siano sostanziali, ancorchè siano quelli più alti, e più intimi, che si concedono in istato di Matrimonio spirituale, consistono in una notizia, ed amore sperimentale di Dio, per cui l'anima con tatto spirituale, e delicato sente Iddio, come i corpi con gli atti esperimentali del loro tatto sentono le sostanze corporee.

127. Solo mi rimane di notare, che oltre la notizia pura, e spirituale di Dio, che sempre va congiunta, come ho detto, con questi tocchi, risultano da essi molte volte altre notizie, e altre intelligenze di Dio esperimentali, e saporitissime, che sono un altissimo e gustosissimo sentire di Dio. Si può questo spiegare con qualche parità. Fingiamo, che vi sia una persona, che non abbia mai gustato il mele, ma abbia molte volte inteso ragionare della di lui dolcezza. Questa avrà qualche cognizione del mele per le relazioni, che a lei ne furono altre volte fatte, ma se poi giunga a mangiarlo, a toccarlo col suo palato, certo è, che da una tal esperienza a lei ne risulta una cognizione assai più chiara, e dilettevole di quante ne avesse prima di un tale esperimento. Così sebbene ha l'anima in questi tocchi di Dio un'alta notizia di lui; gustandolo poi in questi stessi tocchi viene a conoscerlo per esperienza con maggior chiarezza, e

con

con maggior sapore, e maggior gusto, che è quanto dire, viene ad acquistare una notizia esperimentale di Dio, che è un deliziosissimo sentir di lui. Di queste notizie segue a dire S. Giovanni della Croce (*in ascens. mont. lib. 2. cap. 32.*) che *alle volte sono in una maniera, alle volte in un' altra: alle volte più sublimi, e più chiare; alle volte meno sublimi, meno chiare, secondo che sono eziandio i tocchi, che Dio fa*. Vero è che l'anima la quale riceve tali notizie, non ha poi modo di riferirle. Solo può prorompere in parole generali, più atte a significare la grandezza del sentimento, e del diletto interiore, che a spiegare la intelligenza sublime della sua mente. E la ragione è manifesta, perchè gli uomini non hanno inventate mai parole atte a spiegare queste cognizioni altissime che Iddio infonde: queste si trovano solo nelle menti di alcune anime elette: onde non è maraviglia, che mancando le parole, manchi anche il modo di esprimerle. E però passando un giorno Iddio avanti a Mosè con uno di questi tocchi, e notizie, si prostrò egli subito in terra, ed esclamò: (*Joan. a Cruc. in ascens. mont. l. 2. cap. 26.*) *Dominator Domine Deus, misericors & clemens, patiens, & multæ miserationis, & verax; qui custodis misericordiam in millia*. Ma con dir questo, come ben osserva il sopraccitato Santo, nulla disse di ciò che intese: e questo solo con quell' impeto di parole, e di lodi diede sfogo al suo affetto.

128. Gli effetti di questi tocchi divini sono inestimabili: perchè, come dice lo stesso Santo, che gli esperimentò, rimane l'anima per quel contatto di Dio ricca di virtù, robusta di capacità, e di fortezza; resta così animosa, e con tanta voglia di patire gran cose per Dio, che le è particolar passione vedere che non patisce assai. *Non solo*, dice egli (*cit. lib. & cap.*) *è sufficiente uno di questi a levare in una volta dall'anima alcune imperfezioni, le quali ella non aveva potuto in tutta la vita sua levare; ma la lascia piena di virtù, e di beni di Dio. E sono all' anima questi tocchi tanto gustosi, e di sì intimo diletto, che con uno di essi si terrà per ben pagata di tutti i travagli, che avesse patito in vita sua, benchè fossero innumerabili; e resta così animosa, e con tanta voglia di patire molte gran cose per Dio, che l' è particolar passione vedere che non patisce assai*. Bastano queste poche parole ad intendere, quanta forza abbiano questi tocchi di divinità, massime se siano molte volte rinnovati, a cangiar l'anima in un'altra, e quasi divinizzarla.

CAPO XIV.

Avvertimenti pratici al Direttore su questo grado di Orazione.

129. Avvertimento I. Proceda cauto il Direttore circa i predetti tocchi, perchè vi sono persone, che s' invogliano di tutto. Sentendosi queste riferire, oppur leggendo, che Iddio fa talvolta all'anime tali grazie, subito par loro di riceverle: e però in sentire qualche ispirazione, e soavità, o sentimento interiore, non dubiteranno punto di affermare, che hanno ricevuto un tocco sostanziale da Dio; potrebbe anche darsi il caso, come molte volte si è dato, che qualche Donna ipocrita, servendosi dei termini, con cui sogliono spiegarsi tali favori, tenti maliziosamente d'ingannare il suo Confessore.

130. Per tanto se egli non vuole errare, osservi bene, se l'anima che dice aver una sì stretta comunicazione con Dio, sia giunta allo stato di vera unione, quale dichiareremo nei seguenti Capi. Se conoscerà che ella non abbia ancora poggiato sì alto, e forse si trovi molto lungi da tanta elevazione di spirito, non le creda in alcun modo: perchè S. Giovanni della Croce, che ha trattato di questi tocchi più profondamente di ogni altro, e però è da me più volte citato in questa materia, dice, e più volte replica, che questi non si concedono senonchè all' anime, che sono state già da Dio innalzate allo stato di unione, perchè in realtà sono una parte di tal unione, come meglio s' intenderà nel progresso di questo Trattato. In oltre si osservi, se detti tocchi abbiano quei caratteri, con cui di sopra sono stati descritti, e producano quegli effetti tanto salutari, che in poche parole esprime il detto Santo. Se in lei non iscorge tali contrassegni, non le abbia fede alcuna; anzi la riprenda, la umilii, mostrandole, che i di lei tocchi non hanno da Dio, ma o dalla vanità, o dall'amor proprio la loro origine: e proccuri, che attenda all'acquisto dalle vere virtù, da cui solo, e

non

non già da' favori straordinarj, dipende ogni avanzamento nella perfezione cristiana.

131. Avvertimento II. Dice il sopraccitato Santo, che il Demonio non può fingere cosa sì alta, quale sono i predetti tocchi di divinità; perchè in realtà si fanno nel puro spirito, anzi nel più profondo di esso, dove non ha accesso il nemico infernale. Contuttociò aggiunge queste parole: (*Ibid. in cap. sopracit.*) *Potrebbe però egli fare alcuna apparenza da scimmia, rappresentando all'anima alcune grandezze, sazietà, e pienezze molto sensibili, proccurando di persuadere all'anima, che quello è da Dio: ma non di maniera, che entrassero nel più interno dell'anima, e la rinnovassero, e in un tratto l'innamorassero, come fanno quelle di Dio*. Da ciò siegue, che un'anima, la quale ha provato i veri tocchi di Dio, non potrà fare a meno di conoscere i falsi tocchi del Diavolo, essendo tra gli uni, e gli altri quella diversità, che passa tra la luce, e le tenebre; ma l'anima, che non ha ricevuto mai da Dio un tal favore, potrà di leggieri essere illusa, persuadendosi di sentire i tocchi di Dio in certe soavità sensibili, eccitatele dal Demonio nell'appetito sensitivo. E però toccherà in questi casi al Direttore il discuoprire l'inganno, con osservare le tre cose dianzi accennate. Primo, se l'anima sia in istato di unione. Secondo, se i tocchi si formino nel puro spirito con un sapore di Dio tutto spirituale, di cui partecipi il corpo solo per accidente di una mera ridondanza. Terzo, se riformino l'anima, la rinnovino, e vi lascino impressi gli effetti di gran perfezione già detti.

132. Avvertimento III. Dice lo stesso Santo (*in Ascens. Mont. lib. 2. cap. 32.*) che questi tocchi *Iddio gli dà a chi egli vuole, e per le cause, che gli piace. Imperocchè accaderà, che una persona si sarà affaticata in molte buone opere, e non le darà questi tocchi: ed un'altra in assai piccole, e glieli darà altissimi, e in grand' abbondanza*. Pertanto se il Direttore non troverà tali grazie in qualche suo penitente, che abbia molto patito, e faticato per amore, e per la gloria di Dio, e le troverà in qualche altra persona, che non si sia tanto consumata nel divino servizio, non prenda da questo precisamente motivo di discredere, perchè Iddio è padrone dei suoi doni, egli dà a chi vuole, e i motivi per cui dona, sono noti a lui solo. Basta, che nella detta persona riconosca il Direttore i tre segnali ora addotti, acciocchè abbia tutto il fondamento di approvare come soprannaturali, e divini tali toccamenti.

133. Avvertimento IV. Se poi il Direttore dopo un diligente esame conoscerà, che i tocchi che riceve l'anima da lui regolata, e diretta, sianle impressi da Dio, le insegni a portarsi in essi passivamente, cioè a dare con umiltà, e gratitudine il libero consenso a quegl' intimi sentimenti, che Iddio sveglia nel di lei spirito; senza aggiungervi cosa alcuna del suo: perchè siccome tali comunicazioni si fanno da Dio passivamente nell'anima, così devonsi dall'anima passivamente ricevere. Altrimenti, s'ella vorrà in quel tempo passare avanti a rintracciare altre notizie di Dio, e a concepirne altri sentimenti, che allora Iddio non le infonde; ne seguiranno due pregiudizj. Il primo, che con l'attività delle sue potenze disfarà l'opera soave, che Iddio va facendo in lei; perchè consistendo questa in notizie grandemente spirituali, e pure, e in sentimenti di amore delicatissimo, basta ogni moto attivo, e premuroso dell'anima, per turbarli. Il secondo danno sarà dare ansa al Demonio di illuderla: perchè volendo ella mescolare con le comunicazioni di Dio l'opera sua, porge occasione al nemico d'introdursi anch'esso a suggerire per mezzo dei sensi, cognizioni, e sentimenti falsi, con cui la meschina rimanga ingannata. Pertanto concludiamo con S. Giovanni della Croce: (*in eod. cap.*) *Portisi l'anima rassegnata, umile, e passivamente in tali notizie, che giacchè passivamente le riceve da Dio, esso gliele comunicherà, quando a lui piacerà, vedendola umile, e spropriata. Ed in questa maniera non impedirà in sè il frutto, che fanno queste notizie per la divina unione, il quale è grande: imperocchè tutti questi sono tocchi di unione, la quale passivamente si fa nell'anima*.

CAPO XV.

Ottavo Grado di Orazione soprannaturale: l'Unione mistica, e fruitiva di Amore considerata in genere, in quanto alla sua sostanza.

134. VEniamo ora a dichiarare (invocata prima l'assistenza, e la luce dello Spirito Santo, senza cui non sarebbe certo possibile alla mia tenuità parlare di cosa sì astrusa, e sì ardua) in che consista l'unione di amore, che altri chiamano unione fruitiva, altri unione di discesa, altri Mistica Teologia. Questo è l'atto di contemplazione nella sua specie il più perfetto, che si doni in questa vita all'anime contemplative, già purgate, e ben disposte dalla divina beneficenza; e a questa vanno a ferire tutti gli altri gradi di contemplazione, come a loro scopo, e a loro centro, il cui si perfezionano. Per intendere però cosa sia questa unione mistica di amore, è necessario prima vedere cosa non sia: dal conoscere ciò che ella non è, deriverà alle nostre menti qualche luce ad intendere ciò che ella è.

135. Varie sono le unioni, che ha Iddio con le nostre anime. E' unito ad esse per essenza, per presenza, e per potenza con unione fisica e reale, ma accidentale, e inseparabile, che termina a Dio, e si riceve nell'istess'anima. Ma questa non è certamente l'unione mistica, di cui parliamo, perchè non solo è comune a tutti gli uomini, ma anche ai bruti privi di ragione, e alle cose tutte inanimate, prive di senso: perchè Iddio essenzialmente è compenetrato con tutte le cose, e tutte le vede con la sua sapienza, e le regge col suo potere, come dice il Salmista: (*Psalm.* 138. 8.) *Si ascendero in cælum, tu illic es; si descendero in infernum, ades.*

136. Si unisce Iddio all'anime giuste per mezzo della grazia santificante, e per mezzo degli abiti infusi, e dei doni soprannaturali, che l'accompagnano. Anzi l'anima giusta si unisce all'istessa persona dello Spirito Santo, che insieme con la grazia le si manda, e le si dona, acciocchè abiti in lei, come in suo tempio, conforme dice S. Tommaso: (1.2. *quæst.* 3. *art.* 3.) *Sed in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus Sanctus habetur, & inhabitat hominem: unde ipsemet Spiritus Sanctus datur, & mittitur.* Questa unione è senza alcun paragone più nobile, come ognun vede, di quell'altra unione fisica, che ha Dio con tutte le sue creature. Ma pure non è l'unione mistica di amore, per cui si congiungono con Dio alcune anime elette: perchè la detta unione si dona ad ogni anima, che dal peccato torna alla grazia, benchè non abbia mai praticato alcun atto, non dico di contemplazione, ma neppure di semplice meditazione. Dovechè l'unione mistica non va mai disgiunta da una altissima contemplazione; e benchè abbia ella per fondamento la grazia con tutte le sue proprietà, e con tutti i suoi doni infusi, non può però formalmente consistere in queste qualità soprannaturali, e divine, che sono comuni a tutte l'anime giuste.

137. Molto meno può questa unione mistica di amore consistere in una trasmutazione essenziale dell'anima nell'esser di Dio, il che fu appunto il delirio di Almarico Dottor Parigino, il quale, come riferisce Gersone (quantunque vi siano Istorici, che ad altro l'attribuiscono) insegnò, che i beati, ed i contemplativi perdono l'essere suo proprio, e naturale, e si mutano in quell'essere ideale, che avevano avuto nella mente di Dio; che è quanto dire, si mutano nell'essere di Dio. *Docuit*, dice Gersone, *mentem contemplativi, vel beati perdere suum esse in proprio genere, & redire in illud esse ideale, quod habuit in mente divina.* E benchè Innocenzo III. nel Concilio Lateranense condannasse una tal opinione, con solo come eretica, ma come insana, concludendo la condannazione di Almarico con queste parole: *Cujus mentem sic pater mendacii excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica, quam insana sit censenda:* contuttociò il Molinos negli anni scorsi tornò con temeraria sfacciataggine a rimetterla in piedi, e a renderla agli occhi degli stolti plausibile col corteggio di nuovi errori; come può vedersi nella proposizione quinta fra le condannate da Innocenzo XI. Quindi si deduca come certo, ed infallibile, che in qualsivoglia unione, e trasformazione dell'anima in Dio non perde l'anima un punto del suo essere, nè Iddio del suo, rimanendo ambedue quali erano prima d'un tal trasformamento.

138. Da tutto ciò che fin ora ho detto, già comincia a comparire la verità, che

che andiamo rintracciando, cioè che questa unione, e trasformazione mistica di amore con Dio altro non può essere che unione affettiva, consistente in atti di cognizione, e di amore, per cui l'anima, senza lasciare il suo fisico, e naturale, lascia ogni sua affezione, e si veste di un' affezione affatto divina (come più distintamente spiegaremo) per cui viene divinizzata. Ma qui conviene notare con molta attenzione ciò, che opportunamente osserva il Padre Giacomo Alvarez de Paz (*tom.* 3. *lib.* 5. *p.* 3. *c.* 5.) che questa mistica unione, benchè sia affettiva, non può precisamente consistere nell' abito, e negli atti della carità, benchè perfetti: perchè nella Chiesa di Dio vi sono anime, che possiedono con perfezione la carità in abito, e in atto, eppure non godono l'unione mistica di amore con Dio: *Quoniam multi sunt in Ecclesia viri perfecti, qui caritatem perfectam habent, quibus nec donum contemplationis, nec donum unionis hujus datum est.* Laonde conviene dire, che l'unione mistica consista bensì nella cognizione, ed amore di Dio, ma però esperimentale, comunicato all'anima non in qualunque maniera, ma in un modo molto particolare, come ora vedremo.

139. Dico dunque, che l'unione mistica di amore, e la trasformazione dell'anima in Dio per mezzo di tal unione, consiste *in un amore esperimentale di Dio sì intimo, per cui ella perde tutta sè stessa in Dio.* Se poi brama sapere il Lettore in che consista questa felice perdita, che l'anima fa in Dio di tutta sè, dico, che consiste in un'amorosa sensazione spirituale, da cui è sì profondamente penetrata, che perde ogni sentimento di sè, e solo sente in sè stessa Iddio: e in questo modo rimane divinizzata. Più di questo non mi pare che possa spiegarsi: almeno a me non è possibile dichiararla meglio. Due cose si contengono in questa definizione, o dichiarazione, che ella sia. Primo, che l'unione mistica consiste in un amore esperimentale di Dio, per cui ella sente Iddio con sensazione vera, spirituale: e questo possiamo chiamarlo il genere di tal definizione, potendo tutto ciò competere anche ad altri gradi di orazione infusa di già dichiarati. Secondo, che questa sensazione di spirito sia tale, che la faccia perdere in Dio nel modo detto: e questa è la differenza; non potendo questo accadere, senonchè all'anima unita, e trasformata in Dio per amore. Primo provaremo con chiarezza, e con fondamento di soda verità la prima parte di questa dichiarazione: poi provaremo la seconda.

140. Che l'unione mistica consista in una cognizione d'amore esperimentale di Dio, è opinione dei Santi Padri, e dei Teologi Mistici più dotti, e più esperimentati, quali l'affermano sul fondamento delle divine Scritture. Si osservino quelle espressioni della sacra Sposa: (*Cant. c.* 1. 1. & 2. 6.) *Osculetur me osculo oris sui: Læva ejus sub capite meo, & dextera illius amplexabitur me.* E si rifletta, che per abbracciamenti, e bacj dati all'anima amante del celeste Sposo, formalmente si esprimono alcuni atti esperimentali, quali trattandosi di una sostanza spirituale, quale è l'anima, non possono in altro consistere che in atti esperimentali di cognizione, e di amore. Si notino quelle parole di S. Paolo: *Qui adhæret Deo, unus spiritus est*: (1.*Cor.*6.17.) e del Santo David: (*Psal.* 62.26.) *Mihi autem adhærere Deo bonum est. Adhæsit anima mea post te.* E si ponderi, che questa adesione d'affetto, per cui l'anima si attacca a Dio, e si fa uno spirito con esso lui, non può spiegarsi con qualunque sorte di amore, ma solo con quello per cui l'anima sente Iddio, lo gusta, lo saporeggia. Ma più chiaramente parla al nostro proposito lo stesso David: (*Psal.*33.9.) *Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus.* Questo conoscere Dio per via di gusto, come dissi un'altra volta, esprime nei suoi proprj termini una cognizione pratica di Dio, che denota nel tempo stesso un amore esperimentale della sua dolcezza. Nè meno chiaramente spiega S. Paolo (*Act. cap.* 17. 27.) questa sensazione soave, che nasce dal divino amore, parlando del fine, che ebbe Iddio in creare gli uomini, ed è: *Quærere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum.* Questo cercare Iddio, trovarlo, e maneggiarlo, e quasi palparlo (il che appunto significa quella parola *attrectent eum*) formalmente significa un toccare Iddio con diletto. Il che non può farsi dall'anima, senonchè con sensazione di spirito, nata dall'esperienza d'amore.

141. Si conferma questo stesso con l'autorità dei Santi Padri, fra quali S. Agostino (*lib.* 7. *Confess. c.* 10.) parla così: *Et in-*

Et inveni, longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: Cibus sum grandium; cresce, & manducabis me: nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me. Si avverta, che in questo luogo il Santo Dottore non fa menzione della Santissima Eucaristia, che è cibo percettibile anche al palato del corpo: parla della Divinità, che è cibo dell'anime, e dell'anime grandi, che sono avvantaggiate nella perfezione cristiana; *cibum sum grandium.* Or di tali anime dice il Santo, che si pascono di questo celeste cibo, che è Dio, come del suo cibo materiale si pasce la nostra carne: ma con questa diversità però, che il cibo si muta in carne, ma l'anima si trasmuta nel suo cibo divino, di cui si pasce. Or io domando: Questo pascersi, e cibarsi di Dio, che fa l'anima grande, fino a mutarsi tutta in lui, parlando in tutto rigore, può significare altro, che un amore saporoso, e sperimentale, per cui l'anima senta sì intimamente Iddio fino a trasformarsi tutta in lui nel modo, che il cibo si trasforma in noi? Lo stesso dice S. Gregorio, spiegando quelle parole della Cantica, da me dianzi citate a questo istesso proposito: *Osculetur me osculo oris sui*: e ragiona così su questo passo. *Dicit ergo sponsa, desiderio æstuans, & in amplexum sponsi sui inardescens: Osculetur me osculo oris sui; ac si diceret. Ille, quem super omnia, imo solum diligo, veniat, qui dulcedine suæ inspirationis me tangat, quia cum ejus osculum sentio, subita mutatione me derelinquo, & in ejus similitudinem illico, me liquefacta, transformor.* Ecco che il bacio dello sposo divino, in cui tutti i Dottori Mistici riconoscono l'unione di amore, secondo S. Gregorio altro non è, che un tocco di dolcezza divina, in cui sentendo l'anima il suo Dio con sensazione amorosa, abbandona tutta sè stessa, tutta si liquefa, e si trasforma in lui.

142. Lo stesso afferma S. Bonaventura, (*de 7. Itiner. ætern. in itiner. particular. 6.*) e lo afferma con l'istesse parole, di cui ci siamo noi serviti nella nostra definizione: perchè dice, che nell'unione vi è un gusto esprimentale delle cose divine: *Est æternorum experimentalis prægustatio, & notitia. Nisi enim esset in nobis æternorum quædam experimentalis prægustatio, non diceret Psalmista: Gustate, & videte.* Potrei addurre altre autorità e dei Santi Padri, e dei Teologi Mistici; ma per brevità le tralascio, potendo queste bastare per persuadere, che a costituire l'unione mistica di amore, si richiede una cognizione, ed un amore esperimentale di Dio, per cui l'anima lo senta con sensazione di spirito.

143. Ma perchè quest'amore, e sentimento esperimentale di Dio accade anche nell'orazione di quiete, e in tutti quegli altri gradi di orazione infusa, a cui con qualche abbondanza concorre il dono della sapienza, di cui è proprio dare all'anima sapore di Dio, come abbiamo già veduto nei Capi precedenti; perciò a formare l'unione mistica, e trasformativa d'amore si richiede di vantaggio, che quest'amore esperimentale, o sensazione spirituale di Dio, penetri l'anima sì all'intimo, che la faccia smarrire in Dio: che è appunto quello, che è più proprio dell'unione, per cui ella si distingue da ogni altro grado di orazione soprannaturale, ed infusa.

144. Proviamo questo coi detti dei Santi Padri, e Dottori Mistici, che molto intendevano non solo per scienza, ma per esperienza ancora: sebbene posso dire, che l'abbiamo quasi già dimostrato. E qui rammentiamoci del testo ora citato di S. Gregorio, in cui parlando manifestamente di questa unione, dice che l'anima sente il tocco della divina dolcezza, e a quella sensazione d'amore, quasi bacio dello Sposo celeste, lascia con subita mutazione tutta sè stessa, tutta si strugge, e si trasforma in lui. *Qui dulcedine suæ inspirationis me tangat, quia cum ejus osculum sentio, subita mutatione me derelinquo, & in ejus similitudinem illico, me liquefacta, transformor.* Or io bramo sapere, come l'anima a questo tocco di unione lascia affatto sè stessa, si liquefa, si muta subitamente, e si trasforma in Dio. Certo è, ch'ella non lascia sè stessa, nè in sè stessa si muta in quanto alla sostanza, nè in quanto alla sostanza si trasforma in Dio: perchè questo è appunto l'errore di Almarico. Dunque conviene dire, che a quel tocco divino l'anima lascia sè stessa solo in quanto alla cognizione, e sentimento di sè, e si trasforma in Dio solo in quanto al sentimento profondo di amore, che prova in Dio. Lascia l'anima nell'unione sè stessa in quan-

quanto alla cognizione, perchè smarrisce ogni cognizione di sè, ed ogni riflessione su gli atti suoi per l'alta luce, che fortemente la fissa in Dio; lascia sè stessa in quanto al sentimento di sè, perchè questo rimane affatto assorbito da quell' amore esperimentale dolcissimo, e da quella sensazione di spirito soavissima, che gode in Dio: e finalmente si trasforma in Dio per mezzo di questo stesso sentimento della divinità tanto soave, che togliendola affatto a sè stessa, l'immerge tutta in Dio: e così siegue quella subitanea, e mirabile mutazione dell'anima, accennata nel sopraccitato testo, per cui ella non senta più sè, ma solo senta Iddio in sè. Sicchè in questo propriamente secondo S. Gregorio consiste l'essere ella unita, e trasformata in Dio per amore. E tutto questo dice divinamente il Santo Dottore, che si fa a modo di liquefazione, perchè in questo appunto consiste il liquefarsi alcuna cosa, che faccia mutazione, e cangiamento di sè, ma senza perder punto del suo essere sostanziale; come accade alla cera, che liquefatta non par più cera, benchè ritenga tutta la sua sostanza.

145. Spiega a maraviglia questa dottrina lodissima, e verissima di S. Gregorio, Riccardo di S. Vittore (*in tract. de grad. viol. carit.*) laddove parla del terzo grado di amore; il quale altro non è che l' unione mistica, e trasformativa di amore, di cui noi ora parliamo, come egli stesso se ne protesta, dicendo che in questo stato l'anima si fa uno stesso spirito con Dio: *In hoc statu qui adhæret Domino, unus spiritus est.* E più chiaramente nel fine del trattato, ove dice, che in questo grado di amore l'anima si trasforma in Dio: *In tertio gradu transfiguratur.* Ivi dunque parla egli così: *Tertius itaque amoris gradus est, quando mens hominis in illam rapitur divini luminis abyssum; ita ut humanus animus in hoc statu exteriorum omnium oblitus penitus nesciat se ipsum, totusque transeat in Deum suum.* Quel non sapere più l'anima cosa alcuna di sè, vuol significare altro, che l'aver già perduta ogni cognizione, ed ogni sentimento di sè stessa? E quel passar l'anima dopo lo smarrimento di sè stessa nel suo Dio, può farsi in altro modo, che con sentimento di Dio sì penetrante, sì dolce, che assorbendola tutta, non le lasci sentire altro che Dio in sè? Ma siegue lo stesso Dottore a dichiararsi più apertamente: *In hoc statu dum mens a se ipsa alienatur, dum in illud divini arcani secretarium rapitur, dum ab illo divini amoris incendio undique circumdatur, intime penetratur, undequaque inflammatur, se ipsam penitus exuit, divinum quemdam affectum induit, & inspectæ pulchritudini configurata, tota in aliam gloriam transit.* Ed ecco l'anima, che nell'unione si spoglia affatto di sè stessa, non certo in quanto alla essenza, ma in quanto all'affetto, e al sentimento: perchè si veste di un affetto divino, che la fa passare tutta nella gloria di Dio, e non le lascia sentir altro che Dio; e in questo modo senza divenire Iddio per essenza, rimane unita, e trasfigurata in Dio per amore: e tutto questo dice anche egli, che si fa per via di liquafazione, di cui è proprio il far cangiamento di sè senza il perdimento del proprio essere: *In hoc statu* (*ut dictum est*) *anima in illum, quem diligit, tota liquescit.*

146. Spiega ulteriormente Riccardo questa unione, e trasformazione d'amore con una similitudine molto acconcia. Il ferro, dice egli, posto nella fornace, perde a poco a poco la sua frigidità, la sua negrezza, la sua durezza, finchè arroventato finalmente si liquefa, abbandona affatto sè stesso, e passa in altra qualità: così senza lasciare d'esser ferro, diventa fuoco. Così l'anima arroventata nella fornace della divina carità, lascia ogni cognizione, ogni affetto, ogni senso di sè, lascia tutta sè stessa per una certa liquefazione d'amore, e si trasmuta in Dio; e in questo, senza perdere l'essere di creatura, diviene per participazione lo stesso Dio: *Cum enim ferrum in ignem projicitur, tam frigidum, quam nigrum procul dubio primo videtur; sed cum in ignis incendio moram facit, paulatim incandescit, paulatim nigredinem deponit, sensimque incalescens, paulatim in se ignis similitudinem trahit, donec tandem totum liquefiat, & a se ipso plane deficiat, & in aliam penitus qualitatem transeat. Sic itaque anima divini ardoris rogo, intimique amoris incendio absorpta, æternorumque desideriorum globis undique circumsepta primo incalescit, postea incandescit, tandem autem tota liquescit, & a priori statu penitus deficit.* Or io su questa similitudine di Riccardo espressiva, e vivace, faccio una rifles-

rifleſſione ideale, e dico così: Certo è, che ſe il ferro aveſſe mente, ed aveſſe ſenſo, dopo eſſere arroventato nel fuoco, non ſentirebbe più sè ſteſſo, ma l'ardore del fuoco da cui è per ogni parte penetrato; e gli parrebbe ſenza fallo di eſſer fuoco, eſſendo ferro. Così l'anima nell'unione perde affatto sè ſteſſa per una ſenſazione dolciſſima di amore, da cui è intimamente infiammata, nè più ſente sè ſteſſa, ma ſolo ſente Iddio dentro di sè; e però in quella trasformazione le pare di eſſere Iddio, come dice S. Giovanni della Croce, eſſendo mera creatura.

147. S. Gregorio Nazianzeno (*orat. 22.*) per ſpiegare come in queſta unione l'anima, ſenza mutarſi nel ſuo eſſere fiſico, e naturale, ſi muti in Dio, oltre la parità del ferro infocato apporta la ſimilitudine dell'aria, che inveſtita dal raggio ſolare pare che divenga luce; e dell'acqua, che meſcolata col vino, pare che divenga vino, benchè per altro in tali traſmutazioni rimangano intatte nelle loro ſoſtanze. *Quomodo ſtilla aquæ modica, multo infuſa vino, a ſe tota deficere videtur, dum & ſaporem vini induit, & colorem; & quomodo ferrum ignitum, & candens igni ſimillimum fit, priſtina, propriaque forma exutum*; (*intellige quoad formam accidentalem*) *& quomodo Solis luce perfuſus aer, in eamdem transformatur luminis claritatem, ita ut non jam illuminatus, ſed lumen ipſum eſſe videatur: ſic omnem tunc in ſanctis* (*intellige eo tempore, quo anima Deo unitur*) *humanam affectionem quodam ineffabili modo neceſſe erit a ſe ipſa liqueſcere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem*. Rimanga dunque concluſo, che l'unione miſtica e trasformativa di amore conſiſte in una cognizione, ed amore eſperimentale di Dio, per cui l'anima ſente Iddio, non in qualunque modo, ma con ſenſazione di ſpirito, e sì intima, che la fa perdere affatto a tutte le coſe, ed a sè ſteſſa, e le laſcia ſolo ſentire in sè ſteſſa quel ſommo bene, in cui ella ſi cangia.

148. E la ragione di queſto è manifeſta. Il trasformarſi altro nei proprj termini non ſignifica, che laſciare la propria forma, per prendere la forma di un altro, in cui quello ſi muta. Se la trasformazione è ſoſtanziale, deve quello laſciare la propria forma ſoſtanziale, per unirſi ad un'altra diverſa; ſe accidentale, deve abbandonare la propria forma accidentale, per ricevere altra ſtraniera. Donde ſiegue, che ſe la trasformazione ſia affettiva (come è di fatto nell'unione di cui ragioniamo) non può queſta in altro conſiſtere, ſenonchè in perdere l'anima ogni affetto, e ſentimento a qualunque coſa, e ſpecialmente a sè ſteſſa, ed inveſtirſi di un affetto divino, che a modo di forma la divinizzi, e la faccia divenire un Dio per amore, il che ſi fa per mezzo d'un amore eſperimentale dolciſſimo, e penetrantiſſimo, che alienando l'anima da sè, la trasforma tutta in Dio.

149. Vediamo come dichiara queſto ſteſſo con la propria eſperienza la Beata Angiola di Fuligno. Dopo aver detto, che in altri gradi di orazione precedenti all'unione, l'anima non è del tutto certa che Iddio diſcenda in lei, (perchè in realtà, come dice anche S. Tereſa, e noi vedremo a ſuo luogo, ſolo l'orazione di unione laſcia impreſſa una tal certezza) ſiegue a parlare così: *E' affatto certa l'anima Iddio in lei trovarſi, mentre in altro modo il ſente, che non è ſolita, e lo prova con notabile, e duplicato ſentimento, e con sì fatto amore, e fuoco celeſte, che l'è tolto ogni affetto dall'anima, e dal corpo*. Non ſi può dubitare, che qui la Santa parli dell'unione di amore, mentre dice poco dopo: *Sente appreſſo, che Iddio è con lei congiunto, ed ha fatto ſeco compagnia*. E però ſi oſſervi, che in queſte parole dichiara la Beata tutto ciò, che abbiamo detto nella definizione dell'unione. Dice, che in queſt'orazione l'anima ſente, e prova Iddio; ecco l'amore eſperimentale. Dice, che queſto ſentimento di Dio è notabile, e duplicato, e che le toglie ogni affetto e dall'anima, e dal corpo; ecco la ſenſazione d'amore duplicata, cioè maggiori che in altri gradi di orazione, a ſegno che ſpoglia l'anima di ogni affetto, e ſentimento di sè ſteſſa, facendole ſentire Dio ſolo, che è tutto quello, in cui conſiſte l'unione trasformativa di amore. Aggiungo l'autorità di S. Tereſa (*in vit. c. 18.*) la quale pregando Iddio a ſignificarle ciò, che faceva l'anima in tempo di queſta unione, le riſpoſe così: *Si ſtrugge tutta, figlia, per più porſi in me*. Lo ſtruggerſi l'anima, manifeſtamente ſignifica il laſciare affatto sè ſteſſa: il porſi tutta in Dio, ſignifica traſmutarſi nell'eſſere di Dio: e tutto que-

sto, non secondo la sostanza (come è certo) ma secondo il senso intimo, ed esperimentale di amore.

150. Spiegata già la sostanza di questa mistica unione, passiamo a vedere brevemente lo stato, in cui si trovano le potenze dell'anima in tempo di detta unione. Dice in più luoghi S. Teresa, e gli altri Dottori Mistici con lei, che l'anima unita perfettamente a Dio, rimane con le sue potenze sospesa. Questa sospensione, se sia di tutte le potenze, consiste in questo, che la memoria stia sì potentemente fermata in Dio per le sue specie sublimi, che lo stesso Dio o le infonde, o le illumina, che non possa destare in sè stessa alcun altra specie, che la diverta; che la fantasia rimanga assorbita, e affatto sopita da una luce altissima, nè possa in questo tempo con le sue basse immaginazioni turbar l'opera di Dio; che l'intelleto dall' istessa luce resti sì altamente fissato in Dio, che non possa rivolgersi ad altro oggetto, anzi neppur riflettere espressamente sopra di sè, e sopra le sue operazioni; e che la volontà rimanga perduta affatto a sè stessa, tutta cangiata in Dio con un affetto divino, come abbiamo dimostrato. Qualunque volta si trova l'anima in questo felice stato, si dice, che sia con tutte le sue potenze sospesa, e pienamente unita a Dio, oppure secondo la frase di S. Teresa, che si trova nell'alto dell' unione, o del ratto. Ma perchè questa sospensione, ed unione totale dura per poco tempo, torna presto a destarsi da quell'alto assorbimento qualche potenza: e. g. torna ad operare la fantasia con qualche visione immaginaria, che Iddio le rappresenti: oppure torna a svegliarsi l' intelletto con qualche vista intellettuale, o con qualche intelligenza distinta di cosa particolare, che Iddio gli comunichi. E allora la sospensione, e l' unione non è più di tutte le potenze, ma della sola volontà, che siegue a stare sommersa, e perduta in Dio, mentre l'altre potenze hanno abilità di occuparsi in altre operazioni particolari, e distinte, come ora dicevo. Ma quando accadono tali allentamenti, sogliono poi le potenze tornare a sospendersi nuovamente, e a perdersi tutte in Dio.

151. E qui si avverta con molta cautela, che questa unione mistica, e trasformativa di amore, che abbiamo dichiarato nel presente capitolo, non è già cosa indivisibile, che non possa ricevere il più, e il meno. Anzi è un' operazione divina, che ha molto d'incremento in questa vita, e molto più ne avrà nell'altra vita, in cui la visione, ed amore beatifico si perfezionerà a maraviglia, e riceverà tanti gradi di accrescimento, quanti saranno i gradi di gloria, con cui un Beato avvantaggierà l'altro in quella patria beata. Dunque avendo fin qui parlato di detta unione in generale, e in quanto alla sostanza; resta, che parliamo dei gradi particolari, con cui si va ella aumentando, e perfezionando nell'anima ben disposta, finchè giungiamo grado per grado a quei più alti, che si sogliono concedere a chi vive ancora viatore in questa valle di pianto. Prima però voglio dare alcuni avvertimenti pratici al Direttore circa il presente capitolo. Se poi non pongo io qui, come soglio fare, gli effetti dell'unione ora spiegati, non se ne maravigli il Lettore, perchè dovranno questi riferirsi con maggior distinzione, e chiarezza dopo ogni grado di unione, che in particolare dichiareremo.

CAPO XVI.

Avvertimenti pratici al Direttore circa il precedente Capitolo.

152. AVvertimento I. Siccome nel precedente capo abbiamo parlato dell' unione mistica secondo la sua sostanza, senza distinguere i gradi, che in essa si contengono; così daremo qui alcuni avvertimenti generali, riservandoci a dare altri avvisi particolari, quando de' gradi particolari ragioneremo. Avverta il Direttore, che la perfezione cristiana non consiste nell'unione mistica di amore, che abbiamo descritta. La perfezione deve potersi acquistare da chichessia colla divina grazia: e però deve consistere in quello, a cui con gli ajuti di Dio ordinarj possiamo tutti giungere. Tale non è l'unione trasformativa di amore, che da Dio si concede solo ad alcune anime preelette per i suoi alti fini, che non dobbiamo noi investigare. Io non nego, che la nostra perfezione consista nell'unione della nostra volontà con Dio: non però nell'unione affettiva, per cui la volontà si trasforma in Dio con affetto soave di amore, ma nell'unione effettiva, per cui voglia tutto ciò, che

Dio

Dio vuole, tolga da sè tutto ciò, che egli non vuole, e in tutto si accomodi alle sue rettissime disposizioni. In una parola la perfezione consiste nell' unione di conformità, e di similitudine, per cui nulla sia nelle nostre volontà, che ci distorni dalla volontà di Dio.

153. A questa dunque più che a quell' altra, deve il Direttore affezionare l'anima de' suoi penitenti: a questa deve proccurare che aspirino con tutto l'ardore del loro spirito, e la proccurino ad ogni costo. Osservo, che S. Teresa, benchè possedesse quell' unione favorita in grado molto eminente, mostra di fare maggiore stima di questa unione di conformità. Nel Castello interiore dice così: (*mans.* 5. *cap.* 3.) *La vera unione si può col favore di nostro Signore molto bene conseguire, se ci sforzaremo di proccurarla, con non aver volontà, se non unita con quella di Dio... Or io vi dico, che quando sia questo, avete ottenuta questa grazia dal Signore, e non vi curate punto di quell'altra unione favorita, di cui si è ragionato: poichè quello, che è di maggior bene, e stima in essa, procede da questa, della quale ora parlo. Oh che unione è questa da desiderarsi! Avventurata quell' anima, che l' ha ottenuta!* Poco dopo aggiunge queste notabili parole: *Questa è l' unione, che sempre in vita mia ho desiderato: questa è quella, che continuamente chiedo dal Signore come la più chiara, e sicura.*

154. E la ragione di tutto questo è manifestissima: perchè la perfezione cristiana, come dice l'Appostolo, consiste nella carità: (*ad Coloss.* 3. 14.) *Super omnia caritatem habete, quod est vinculum perfectionis*. Dall'altra parte la carità vera più che negli affetti, si conosce nell' opere, come dice S. Giovanni: *Non diligamus verbo, sed opere, & veritate*. E fatua sarebbe quella carità, che tutta ardesse in amore, ma fosse poi scarsa, imperfetta, e manchevole nell'operare. E però quella è la carità, che costituisce la nostra perfezione, la quale benchè non arda, non bolla, non istrugga, non penetri le midolle dello spirito, va però sempre congiunta con una volontà ferma, costante, ed efficace di voler tutto ciò che Iddio vuole, e di non voler cosa alcuna di ciò, che egli non vuole; e questo con generoso rifiuto di ogni propria soddisfazione, e con gloriosa vittoria di ogni propria ripugnanza. Insinua graziosamente la nostra Maestra (*in cit. cap.*) questa dottrina alle sue Religiose, parlando con esso loro così: *Quando io scorgo certe anime molto diligenti in stare attente all' orazione, e molto a capo chino, quando si trovano in essa, di maniera che non ardiscono di muoversi un tantino, nè distrarsi col pensiero, perchè non si parta da loro un pochettino di gusto, e di divozione, che hanno avuto; mi fa vedere, quanto poco intendono il cammino, per cui si arriva all' unione: e pensano, che quivi consista tutto il negozio. No, sorelle, no; opere vuole il Signore*. E dice bene: perchè l'opere, e non i gusti, e sentimenti di amore sono la pietra di paragone, che mostrano se la volontà creata abbia con la volontà divina quella piena conformità, che è il sugo della carità, e perfezione. E però proccuri il Direttore con ogni premura, che l'anima s'innamori grandemente di fare in tutto la volontà di Dio, eseguendo adonta di ogni sua ripugnanza ciò che vuole, rimovendo generosamente da sè ciò che gli dispiace, e soggettandosi con pace a tutte le sue santissime disposizioni: e questo inculchi più a quell' anime, che pensano, come dice la Santa, di accostarsi a Dio solo con gli affetti spremuti talvolta con isforzi di testa, o di petto, e con altre industrie indiscrete, che ad altro non giovano, che ad arrecare detrimento alla sanità, ed allo spirito ancora. Da questo regolamento seguiranno due gran beni. Primo, che l'anima quantunque non giunga all'unione mistica di amore, giungerà ad unirsi con Dio con unione di conformità, e di similitudine, in cui consiste la sua perfezione. Secondo, che si anderà sodamente disponendo a ricevere anche l' unione mistica, e trasmutativa di amore, quando Iddio gliela voglia concedere: e non concedendogliela, rimarrà quieta, e contenta, essendosi avvezzata a volere ciò che Dio vuole.

155. Avvertimento II. Siccome l'unione mistica di amore ha gradi di ulteriore perfezione, come abbiamo già detto, e meglio vedremo in avvenire; così anche l' unione di conformità può crescere in gradi di più alta perfezione. Il proccurare *hic & nunc* l'esecuzione della volontà di Dio nelle sue operazioni, è grado di conformità molto perfetto: ma lo sbarbare dalle radici, quanto è più possibile, le passio-

passioni, e le male inclinazioni, l'affezioni poco regolate, e gli abiti perversi, che traggono l'uomo ad atti difformi al divino volere, è senza fallo un grado di conformità assai più perfetto, anzi senza questo non è possibile giungere alla perfetta conformità con la volontà del Signore; e questo per due ragioni. Primo, perchè gli abiti, e le inclinazioni imperfette sono nemiche del voler di Dio, e gli fanno guerra continua con i loro moti contrarj: onde riesce impossibile in pratica starsene con la volontà incessantemente conformato alla volontà di Dio, ritenendo nell' appetito sensitivo questa gran battaglia di passioni nemiche: è troppo necessario, moralmente parlando, che la povera volontà urtata dai loro moti sregolati ceda alle volte, e si allontani da Dio. Secondo, perchè rimanendo il contrasto di queste male inclinazioni, gli atti stessi di conformità, di obbedienza, e di sommessione al voler divino, non riescono fatti con pace, con quiete, e con tranquillità, come si richiede alla loro perfezione. E però, se vuole il Direttore che l'anima da lui regolata arrivi ad unirsi con Dio con unione di perfetta conformità, in cui sta il massimo della perfezione, l'animi sempre ad abbattere i suoi appetiti, a svellere dal cuore ogni affezione terrena, e ad atterrare tutti gli abiti imperfetti: assicurandola, che quando ella giunga ad ottenere questo, non avrà punto da invidiare i più grandi contemplativi, ancorchè stiano dalla mattina alla sera, e le notti intere alienati da' sensi, trasformati in Dio con amorosa unione.

156. Avvertimento III. Non vorrei però, che il Direttore deducesse da tutto questo una conseguenza molto nociva all'anime de' suoi penitenti: cioè di far poca stima dell'unione mistica di amore, e dell' anime, che per misericordia di Dio sono giunte già a possederla. Sarebbe questo certamente un grave errore: perchè siccome Iddio fa molto conto di tali anime, con cui tiene un sì stretto commercio, così deve anche, e con molta maggior ragione, farne conto il Direttore. Questa sorte di favori non sono come quelli, di cui parleremo nel Trattato quinto, cioè visioni, locuzioni, rivelazioni, quali conviene ricevere con sospetto, e con circospezione, e molte volte conviene rigettare per cautela, come vedremo. L' unione mistica con Dio (se però tale sia in realtà) è la maggiore, e più sicura grazia, che doni Iddio all'anime dilette nella presente vita; e può dirsi una via compendiosa, per giungere presto ad una gran santità: e però deve sempre stimarsi. Poichè sebbene non consista propriamente la perfezione in detta unione, come abbiamo già veduto, ella però suppone nell' anima una gran perfezione, e ve l'accresce. La suppone, perchè non si dona da Dio tal unione (parlando di legge ordinaria) senonchè all' anime, che siansi già soggettate, ed arrese alla sua divina volontà, che abbiano già a forza di molte purghe svelti gli abiti, l'affezioni, ed inclinazioni imperfette, e abbiano fatto acquisto di sode virtù. Ve l'accresce, perchè una tal unione aumenta a maraviglia una tal conformità, e la fa divenire all' anima quasi connaturale. E questo appunto è l'effetto, che Riccardo di S. Vittore (*de Grad. viol. Caritat.*) attribuisce a questa mistica unione, che egli, come abbiamo già detto, chiama terzo grado di amore: *Sic qui ad hunc tertium gradum amoris profecerunt, nil jam propria voluntate agunt, nil omnino suo arbitrio relinquunt, sed divinæ dispositioni omnia committunt. Omne eorum votum, omne desiderium ad divinum pendet nutum, ad divinum spectat arbitrium.... Sicut enim sculptores liquefactis metallis propositisque formulis quamlibet imaginem pro voluntatis arbitrio excudunt, & vasa quælibet juxta modum congruum, formamque destinatam producunt; sic anima in hoc esse ad omnem divinæ voluntatis nutum facile se applicat; immo spontaneo quodam desiderio ad omne ejus arbitrium se ipsam accommodat, & juxta divini beneplaciti modum omnem voluntatem suam informat.* Ecco dunque qual deve essere il regolamento del Direttore: fare stima di quell' anime, in cui trova questa favorita unione, senza però darne ad esse alcun segno, per non esser loro incentivo di vanità, e proccurare nel tempo stesso, che corrispondano a sì gran favore: incoraggire dall' altra parte quell' altre anime, a cui non fa Dio tali grazie, mostrando loro, che stando unite alla divina volontà in tutte le loro opere, possono giungere anche esse al sommo della perfezione, ed alle più alte cime della santià, al pari dell' anime, che da Dio sono sta-

ſtate elevate allo ſtato di unione traſformativa. E ſebbene caminando per la via ordinaria, vi giungeranno più tardi, e vi giungeranno con più fatica, e ſtento, forſe vi giungeranno però con maggior merito.

CAPO XVII.

Nono grado dell' Orazione ſoprannaturale: l' Unione ſemplice d' amore; e in tal congiuntura ſi comincia a dichiarare lo Spoſalizio ſpirituale dell' anima con Dio.

157. L'Unione ſemplice di amore, di cui ci accingiamo ora a trattare, e gli altri gradi di orazione infuſa, di cui parleremo nel reſiduo del preſente Trattato, altro in ſoſtanza non ſono, che l' unione miſtica, e traſformativa, che abbiamo dichiarata nei due capitoli precedenti. Differiſcono però tra di loro queſti gradi di orazione, in quanto alla maggior perfezione, ed anche in quanto al modo diverſo, con cui tali gradi uniſcono, e traſformano l' anima in Dio. Spieghiamo queſto con la ſimilitudine del ferro infocato addotta già di ſopra. Tutti i ferri che ſono roventi, ſono uniti alla ſoſtanza del fuoco, e traſformati in quella: eppure vi è tra di loro molto diverſità: perchè un ferro può eſſere più rovente, e un altro meno: un altro ferro può arroventarſi fino a ſcintillare, e a vibrare da sè profluvio di faville; un altro può arroventarſi fino ad ammollirſi a modo di paſta, un altro a ſtruggerſi a modo di cera. Tutti queſti in ſoſtanza ſono ferri roventi, tutti ſono traſformati in fuoco, ma molto diverſamente. E la ragione di queſto ſi è, perchè dopo che già il ferro è infocato, può il fuoco più potentemente inveſtirlo, più profondamente penetrarlo, e conſeguentemente più unirlo, e più traſformarlo nella ſua ſoſtanza. Così nel caſo noſtro benchè tanto nell' unione ſemplice, quanto nell' eſtaſi, quanto nel ratto, e quanto nell' unione ſtabile di ſpirituale matrimonio ſi uniſca l' anima, e ſi traſformi in Dio per amore; contuttociò la cognizione di Dio è più alta in un grado di dette orazioni, che in un altro, e l' amore eſperimentale, o ſenſazione di amore, è più penetrante, e più ſoave, e però anche l' unione, e traſformazione dell' anima con Dio rieſce reſpettivamente più intima, più ſublime, e perfetta. Inoltre in alcuna di dette orazioni l' anima ſi uniſce a Dio rapita con violenza, e in altre non v' interviene violenza alcuna. Quindi ſiegue, che ſebbene tutte queſte orazioni ſiano unioni dell' anima con Dio, lo ſono però con molta diverſità.

158. Poſto queſto, dico, che l' unione ſemplice di amore è l' iſteſſa unione miſtica, che ho ſpiegato di ſopra, ma in grado rimeſſo, e per dir meglio, è il primo grado della detta unione. Che l' unione ſemplice ſia l' unione miſtica già da noi dichiarata, non ſi può negare: perchè dice S. Tereſa (*in vita cap.* 18.) che *in queſta unione mancano tutte le potenze, e ſi ſoſpendono di maniera, che in niun modo ſi conoſce che operano:* dice che *le potenze ritornano da loro ſteſſe a perderſi, benchè lo ſtar del tutto perdute ſia per breve ſpazio di tempo*. Or tutto queſto altro non è, che perderſi l' anima in Dio per una ſenſazione di amore, che penetrandola profondamente la toglie a sè ſteſſa; il che è in ſoſtanza quello che abbiamo dichiarato ne' due precedenti Capitoli.

159. Che poi queſta unione ſemplice ſia unione miſtica, ma in grado rimeſſo, o vogliam dire il primo grado di tal unione, ſi prova manifeſtamente con le parole dell' iſteſſa Santa Maeſtra. (*in eod. cap.*) Dice ella, che in queſta unione ſemplice i ſenſi eſterni non ſi perdono pienamente, come in realtà affatto ſi perdono nell' eſtaſi, e nei ratti, di cui parlaremo in breve. Dunque nell' unione ſemplice meno altamente, che nell' eſtaſi, e nei ratti ſi uniſce l' anima a Dio. *L' anima ſente con un diletto grandiſſimo, e ſoave quaſi tutta venirſi meno*, (oſſervi il Lettore: queſta è la liquefazione di amore, per cui l' anima, laſciando sè ſteſſa, paſſa in Dio) *con un modo di ſvenimento, che le và mancando il fiato, e tutte le forze corporali di maniera, che ſe non è con gran dolore, neppure può maneggiare le mani. Gli occhi le ſi chiudono, ſenza volerli chiudere: e ſe gli tiene aperti, quaſi nulla vede, nè, ſe legge, accerta a proferire una lettera, nè quaſi arriva a conoſcerla bene: vede che è una lettera, ma come l' intelletto non ajuta, non fa leggere, benchè voglia; ode, ma non intende quello che ode. Sicchè niente ſi vale de' ſenſi, ſe non in quanto non la laſciano compitamente ſtare a ſuo piacere; e così le fanno piuttoſto danno. Il parlare è gettato, perchè non accerta a formare parola; nè ci è*

forza, benchè accertasse, a poterla pronunziare: perciocchè si perde tutta la forza esteriore, e si aumentano le forze dell' anima, per poter meglio godere il suo giubilo, e gaudio. Concludiamo dunque, che questa unione semplice con questo smarrimento imperfetto de' sensi, che da alcuni Dottori Mistici chiamasi estasi incoata, oppure imperfetta, è il primo, ed infimo grado dell' unione mistica, e trasformativa di amore, o della Mistica Teologia, come altri la nominano.

160. E qui se vuole il Lettore penetrare più addentro l' essenza, e la proprietà di questa unione semplice, rifletta alla diversità, che passa fra essa, e gli altri gradi di orazione soprannaturale di già esposti, raccoglimento, silenzio, quiete, ebrietà, e sonno nell' orazione di quiete, e nell' ebrietà di amore. (Lo stesso dico degli altri gradi di orazione.) Siccome non è ancora l' anima perduta affatto a sè stessa, nè unita intimamente a Dio, così neppure è perduta in quanto all' esercizio delle sue potenze, ma è libera ad operare con esse, come più le aggrada. E di fatto nell' orazione di quiete l' intelletto può liberamente riflettere a tutto ciò, che passa in tal orazione; se vuole, può distrarsi ad altro oggetto: e la volontà ancora in mezzo a quella sua gran dolcezza può fare atti quieti, e tranquilli di umiliazioni, di preghiere, di ringraziamenti, ed altri simili. Nell' ebrietà perfetta ancora, che è un' orazione di quiete più alta, quantunque l' intelletto, e la volontà non abbiano tanta potenza di rivoglierli ad altri oggetti, hanno però libertà di operare, per più ingolfarsi in Dio. Sicchè si vede, che in questi gradi di orazione (lo stesso s' intenda degli altri, anzi con più ragione) l' anima è ancora viva a sè stessa; sebbene si trovi immersa in Dio. Nell' unione semplise non è così: perchè in questo essendo già l' anima trasformata, è anche perduta tutta in Dio; e perciò sono anche perdute in Dio tutte le sue potenze, come dice la Santa. (*in eod. cap.*) E' perduta la fantasia, rimanendo sopita; ed ella stessa espressamente l' afferma dicendo: *A mio parere anche l immaginativa si perde*. E' perduto l' intelletto, che non solo non può divertirsi ad altri oggetti, ma neppure può riflettere a ciò, che fa, e però ella dice: *L' intelletto se intende, non conosce come intende*. E' perduta la volontà: perchè con quello svenimento soave, riferito di sopra con le parole istesse della Santa, ella lascia sè stessa in quanto al sentimento, e si veste di un sentimento di Dio soavissimo, che la penetra tutta, e la fa vivere vita divina. Quindi è che l' anima può dire con verità, che in una tal unione sia morta a sè stessa, e viva solo a Dio. *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus*. Che è appunto quello, che disse Iddio a S. Teresa, spiegandole questo grado d' orazione: *Si strugge tutta, o figlia*, (cioè l' anima) *per più porsi in me: già non è essa quella che vive, ma io*. Si avverta però, che sebbene in questa elevazione di mente la volontà non è libera (per parlare con la frase delle scuole) *quoad speciem actus*, è libera però *quoad exercitium actus*: perchè non essendo irresistibilmente rapita a Dio (cosa, che accade nella sola visione beatifica) può di potenza fisica sospendere l' atto di amore: il che basta per la libertà, e per il merito.

161. Spiega tutto questo a maraviglia S. Tommaso (*in 3. sent. dist. 29. quæst. 1. art. 3. ad 1.*) dicendo, che l' amore non unisce le sostanze ragionevoli con unione sostanziale, ma con unione affettiva. Contuttociò più le congiunge tra loro una tal unione d' affetto, che l' unione reale: mentre vediamo tutto giorno, che quelle cose che sono più unite in effetto, sono poi men congiunte in affetto. Da questo se ne deduce, che l' amor divino unisce tanto l' anima a Dio, che la fa vivere non più con la sua vita, ma con la vita di Dio: onde possa dire le sopraccitate parole S. Paolo. *Igitur dicendum, quod amor non est unio ipsarum rerum essentialiter, sed affectuum. Non autem est inconveniens, ut illud, quod est minus conjunctum secundum rem, sit magis conjunctum secundum affectum, dum plerumque ea, quæ realiter nobis conjuncta sunt, nobis displiceant, & ab affectu maxime discordent. Sed amor ad rerum unionem inducit, quantum possibile est: & ideo amor divinum facit hominem, secundum quod possibile est, non sua vita, sed Dei vivere. Sicut Apostolus dicit: (ad Gal. 2.) Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus*.

162. Gli effetti di questa unione semplice sono impareggiabili. S. Teresa (*in Cast. inter. mans. 5. cap. 2.*) gli spiega con la bella similitudine del verme della seta.

ta. Fabbrica questo il suo boccio, e dentro quel sepolcro di seta rimane estinto. Indi risorge da morte a vita, ma però sorge cangiato in una bianca, candida, e graziosa farfalla. Così l'anima, che prima era verme per le sue terree, e basse qualità, in questa orazione di semplice unione muore a sè stessa, e rinasce a Dio, sicchè ella stessa dopo una tal orazione, massime se spesso le accade di trovarsi in essa, si vede tanto cangiata, che non ravvisa più sè stessa: e se prima procedeva con qualche lentezza nell' esercizio delle virtù, e camminava da verme, dopo si vede poste l'ale, per volare alle cime della santità. Poichè rimane con un grande amore di Dio, e vorrebbe tutta struggersi, e consumarsi nelle sue lodi, e con umiltà profondissima, non mendicata per via di considerazioni, e riflessioni industriose, ma infusale da Dio, per cui le pare impossibile, ancorchè volesse, aver sentimento di vanagloria, conoscendo chiaramente, che tutto ciò che ha ricevuto, è mero dono di Dio, e nulla vi ha del suo. Vede le sue miserie con gran chiarezza: poichè nella stanza, in cui batte con sì viva luce il Sole di giustizia, non vi è atomo, non vi è neo, che possa rimanere nascosto: onde invece di concepire compiacenza vana di sì alto favore, se ne resta in un grande abbassamento, e disprezzo di sè stessa. Rimane con gran distacco da tutte le cose terrene, e se riteneva qualche affetto a parenti, ed amici, a robba, a divertimenti, benchè onesti, qui lo perde affatto, conciossiacosachè, avendo gustato la dolcezza divina nella sua fonte, tutti i beni della terra le sembrano acque torbide di vili pozzanghere: onde invece di recarle diletto, le danno noja. Rimane con fervide brame di penitenza, con sì ardenti desiderj di soffrire gran travagli, e gran pene per amore del suo Dio, che se allora la facessero a brano a brano, non solo sopporterebbe intrepidamente ogni strazio, ma si stimerebbe felice, e avventurata. Rimane con grande zelo della salute de' prossimi, e con dolore sì vivo delle offese, che vede farsi a Dio, che darebbe mille vite per impedirne una sola. Rimane in somma con grandi risoluzioni, con gran fortezza, con gran coraggio, per avanzarsi alle più alte cime della perfezione, e non già passo passo, come forse faceva prima, ma con rapidi voli, per cui le ha già somministrate l'ale il santo amore. E perchè non sono questi desiderj apparenti, ma veraci, e forti, mette subito le mani all'opera, e l'opere sue sono tali, che non possono celarsi; sicchè non cominci presto a vedersi il suo miglioramento, ed a trasparire anche al di fuori un certo lustro di santità. Tutti questi effetti seguono quasi per una certa connaturalezza a detta unione: perchè, restando l'anima in questi primi gradi di trasformazione in Dio in qualche modo divinizzata, lascia le sue proprietà naturali, ed il suo basso modo di operare, e comincia ad operare alla divina. Tutto questo però non s' intenda accadere all' anima la prima volta che sia ammessa a detta unione; ma solo in caso che siegua a ricevere questa grazia sublime, rimanendo sempre con acquisto di maggiori beni. Nè s' intenda, che rimangano gl' istessi effetti in tutte l'anime con lo stesso grado d' intensione: alcuni in alcune sono maggiori, altri in altre sono minori secondo il bisogno o maggiore, o minore, che Iddio scorge nell' anima, secondo i disegni, che ha sopra una tal anima stabilito, secondo i suoi altissimi fini: perchè in realtà tutte le grazie soprannaturali quegli effetti solo producono, che Iddio vuole che producano. Dico questo, acciocchè il Direttore con prudente discernimento proceda nell'esame di tali spiriti.

163. E qui per la piena intelligenza di questo grado di orazione, e di altri, che verranno in appresso, è necessario che io stabilisca una dottrina ben fondata su le sagre Scritture, su l' autorità de' Santi Padri, e de' Dottori Mistici; ed è, che Iddio assume alcune anime dilette per sue spose, celebra con esse i sacri Sponsali, talvolta anche con l' intervento di quei segni esteriori, che sogliono praticarsi ne' sposalizj terreni, come accadde a S. Catterina da Siena, a S. Catterina Martire, e ad altri, a cui pose il Redentore in dito l' anello in segno di amore, e di fedeltà scambievole, e come di sè attesta S. Agnese: *Annulo suo subbarravit me Dominus Deus Jesus Christus.* (*Brev. in offic. S. Agnetis.*) Nè ciò deve recare alcuna maraviglia, perchè se Iddio non ha dubitato di unirsi sostanzialmente, e intrinsecamente alla natura umana nella sua incarnazione, sdegnarà poi di unirsi con amore di Sposo ad un'anima illibata e pura?

Se egli si protesta, che ha in queste anime incontaminate collocate tutte le sue delizie: *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum*; dubiterà poi di eleggere per isposa, chi ha preso per oggetto delle sue contentezze? Nò certamente. Perchè egli già se ne protesta nella Cantica, chiamando ad ogni passo in quelle sacre carte l'anima perfetta col dolce nome di Sposa, e praticando con essa le più vive finezze di un santo amore. Se ne protestò ancora in Osea, promettendo all'anima che gli sarà fedele, di celebrare il sacro sposalizio con esso lei: *Sponsabo te mihi in fide*: (*Osee* 2. 20.) Quindi la Santa Chiesa, illuminata dallo spirito Santo, ha già ricevuto l'uso di chiamare l'anime sante, e specialmente quelle, che sono a Dio consacrate coi voti, col bel titolo di Spose di Gesù Cristo, anzi ne celebra solennemente lo sposalizio nella di loro (che dicesi) *consecrazione*. E i fedeli mossi da interno stimolo di divozione hanno avuto sempre in venerazione quei giorni, in cui si sa, che il Redentore degnossi di ammettere al suo sposalizio le soprannominate Sante: si gloriano di tenere espressa nelle tele la sacra funzione, e l'espongono ancora sugli altari per edificazione de' popoli.

164. Si aggiunge a questo l'autorità de' SS. Padri, che esprimono con sensi di divozione questi santi sponsali, che Iddio talvolta contrae con alcune anime elette, e specialmente di S. Bernardo (*Serm.* 83. *in Cantic.*) che ne parlò in termini più chiari, e più espressivi. *Talis*, dice il Santo, *conformitas maritat Verbo, cui similem se exhibet per voluntatem diligens, sicut dilecta est. Ergo si perfecte diligit, nupsit*. Ecco l'anima santa, che per mezzo della carità esperimentale, e perfetta, si sposa col Verbo eterno. Poco dopo aggiunge: *Vere spiritualis sanctique connubii contractus est iste. Parum dixi, contractus; complexus est*. E in altro luogo (*Serm.* 85. *in Cant.*) parla su questo proposito così: *Ergo quam videris animam, relictis omnibus, Verbo votis omnibus adhærere, Verbo vivere, Verbo se regere, de Verbo concipere, quod pariat Verbo, quæ possit dicere: Mihi vivere Christus est, & mori lucrum*. Meglio non si potevano esprimere questi divini sponsali, che il Creatore talvolta si degna celebrare con le sue dilette creature.

165. Si vegga l'opera di S. Lorenzo Giustiniani intitolata *de spirituali & casto Verbi, animæque connubio*; si legga *la quinta, sesta, e settima mansione di Santa Teresa*; si scorra l'opera di S. Giovanni della Croce nominata *Esercizio d'amore tra l'anima, e Cristo suo sposo*, incominciando dalla decimaterza stanza, e l'altra opera dello stesso Santo intitolata *Fiamma di amor viva*: e si vedrà con quanta diffusione, e chiarezza, e con quanti encomj parlino questi gran Santi di questo divino sposalizio. Finalmente si leggano tutti i Dottori Mistici più accreditati, e si scorgerà, che non solo tutti convengono in ammettere queste celesti nozze tra l'anima, e Iddio suo sposo, ma che l'esaltano come uno de' più alti gradi di unione, e di perfezione, a cui può giungere un uomo in questa vita mortale, e lo reputano un vero principio, ed una viva immagine di quella gloria, che si gode nella patria beata. Quindi s'inferisca, che ritrovandosi alcuno, il quale reputi questo santo Sposalizio una cosa ideale, e poco conveniente alla maestà di Dio, dovrà credersi, che abbia sentimenti poco conformi alla infinita bontà, ed all'amore incomprensibile di Dio verso le sue creature; e affatto difformi dalla dottina, e dall'esperienze de' Santi più venerati.

166. Ciò presupposto, come fondamento di ciò che dovrà dirsi, vengo ora al punto, per cui mi sono fermato a stabilire questa importante dottrina. S. Teresa (*in Cast. int. mans.* 5. *cap.* 4.) dice, che l'unione semplice, che dianzi abbiamo dichiarata, è un preludio, o preambolo del celeste sposalizio con Dio. Poichè vedendo Iddio un'anima, che si è donata interamente a lui, risolutissima di fare in tutto la sua santissima volontà, e di volere lui solo per isposo, e che dall'altra parte si trova ben purgata, e sufficientemente disposta per salire a tanta altezza per mezzo della semplice unione, l'ammette alla sua presenza, acciocchè vegga l'immensa grandezza, la somma bellezza, e l'infinita eccellenza di quel Dio, che si è eletto per suo sposo, e più se ne invaghisca. Torna poi più e più volte a farsi a lei vedere per mezzo della detta unione, acciocchè con più vive, e più accese brame aneli agli sponsali di un Signore sì eccelso. E di fatto in tempo di tali unioni crescono a dismisura le ansie impazienti di amore, che abbiamo di già spiegate, e queste dilatano grandemen-

mente i ſeni dell'anima, e la rendono più diſpoſta al gran favore. Ma ſe ella in tanto non ſi moſtraſſe fedele, ſi ritirarebbe da lei lo ſpoſo divino, non le ſi laſcierebbe più vedere, nè ſi procederebbe avanti al ſacro ſpoſalizio, di cui erano pegno, e quaſi caparra le viſite del Signore. Intenda dunque l'anima, che è giunta qui, l'alta dignità, a cui è deſtinata ſia in tutto grandemente circoſpetta: ricordandoſi, che lo ſpoſo che ha eletto, è il più amabile che ſia in cielo, e in terra, ma è inſieme il più geloſo.

CAPO XVIII.

Avvertimenti pratici al Direttore ſopra il precedente Capitolo.

167. SE il Direttore non vuole errare, avverta di non credere ſubito ai penitenti, che rendendogli conto del loro interno, gli dicono che nell'orazione ſi trovano uniti con Dio, oppure che provano grande unione con Dio in tempo delle loro orazioni: poichè appena ſi trova alcun'anima, che abbia cominciato a guſtare di Dio in qualche grado di orazione infuſa, o ſia quiete, o raccoglimento, o ſilenzio, o ebrietà, o ſonno ſpirituale, che in ſentire una certa interna ſoavità, non creda di eſſere già unita a Dio con iſtretta unione di amore. Anzi talvolta accade, che un'anima non è ſalita più in alto, che a qualche grado di contemplazione meramente acquiſita, e forſe altro non ha provato che qualche dolcezza ſenſibile nell' appetito ſenſitivo, (che è un grado di orazione molto baſſo) e già le parerà di eſſer giunta all' unione miſtica con Dio. Nè ciò deve recare maraviglia, perchè da una parte le dolcezze che dona Iddio, ancorchè ſiano in infimo grado, ſuperando di gran lunga tutti i diletti, che può dare queſta noſtra miſera terra: dall' altra parte, non avendo l'anima, già paga del ſuo bene preſente, eſperimentata comunicazione più alta, crede che appena altra maggiore ſi poſſa dare; e però in quel guſto, che prova in Dio già ſi crede intimamente unita a lui. Sappia dunque il Direttore, che l'unione miſtica di amore, anche nel grado più baſſo, quale è l'unione ſemplice, di cui abbiamo ora ragionato, a poche anime ſi concede, e queſte (parlo di legge ordinaria) ſogliono eſſere molto purgate, e molto avvantaggiate nella perfezione.

168. Pertanto oſſervi il Direttore, per non fallire in un punto di sì gran rilievo, che porta ſeco conſeguenze conſiderabili: oſſervi, dico, ſe nell'orazione del ſuo penitente v' intervengano mai queſte due coſe, che vanno ſempre congiunte coll'unione miſtica, e in altri gradi di orazione mai non ſi trovano. La prima coſa ſi è, ſe l'anima rimane nell' orazione che fa, con tutte le ſue potenze perduta in Dio. Queſto perdimento di potenze parmi che poſſa ridurſi a queſto, che la fantaſia ſtia ſopita, che l'intelletto ſia potentemente fiſſato in Dio da un' alta luce, che non poſſa penſare ad altro, e che la volontà dimentica affatto di sè ſteſſa per un ſenſo intimo, e ſoave di amore, altro atto non poſſa fare, che godere Iddio in quell'iſteſſo gran ſentimento di Dio. Se queſto all'anima accada anche per breve tempo, (giacchè ſempre per breve tempo dura queſta unione totale, benchè poſſano tornare nuovamente le potenze a ſoſpenderſi, e ad unirſi) l'anima per quel tratto di tempo è perduta in Dio con tutte le ſue potenze, ed è a lui unita con intima unione di amore. Se poi con queſta unione intenta non ſi congiunga un'alienazione totale, e compita de' ſenſi eſterni, l'unione miſtica è nel primo grado, ed infimo, che noi chiamiamo unione ſemplice di amore. Tutto queſto il Direttore mai non lo troverà negli altri gradi di orazione, che non arrivano alla predetta unione: perchè in eſſi può l'anima ſe vuole, operare con la ſua attività, e di ſuo arbitrio varj atti per mezzo dell'intelletto, e della volontà, nè è legata da Dio ad un atto ſolo di ſemplice intelligenza, e di amore eſperimentale. Il che va tutto coerente a ciò che abbiamo detto di ſopra, appoggiati all'autorità della noſtra gran Maeſtra.

169. La ſeconda coſa, che deve eſaminare il Direttore, per chiarirſi, ſe l'anima, che dice eſſere unita a Dio nell'orazione, ſia veramente già pervenuta all' unione di amore, ha da eſſere l'oſſervare, ſe in una tal anima dopo l'orazione rimanga una certezza infallibile, ed indelebile, che ella è ſtata con Dio, e Iddio con eſſo lei, di modo che non poſſa diſcredere una tal verità, ancorchè voglia,

glia, e ancorchè fiale da altri contrastata; e quantunque passino mesi, ed anni duplicati, mai però non si parta da lei una persuasione sì ferma. Questo, dice S. Teresa, è segno certo, e sicuro, essere stata una tal anima unita, e trasformata in Dio. Parla ella così nel libro della sua vita: (*cap.*18.) *Se le rappresenta lo stare insieme con Dio; e rimane una tal certezza di questo, che in niuna maniera può lasciar di crederlo*. Nel Castello interiore (*mans.* 5. 21.) torna ad inculcare più diffusamente questa verità: *Voglio nondimeno* (parla qui dell' unione) *darvene un segno molto chiaro, per lo quale non potrete dubitare se fu Dio, avendomelo sua Maestà ridotto oggi a memoria, e a mio parere è sicuro, e certo ..... Fissa, e pone Iddio se medesimo nell' interiore di quell' anima; di maniera che, quando ella torna in sè, a modo nessuno può ella dubitare di essere stata in Dio, e Dio in lei. Le rimane con tanta fermezza questa verità, che sebbene passassero anni, senza che Iddio tornasse a farle tal grazia, non se la dimentica*. Indi soggiunge, che essendole stato insinuato da un Confessore di mediocre letteratura questo grande errore, che Iddio era presente all' anima solo per grazia, non potè ella crederlo per la gran certezza, che dall' unione avuta con Dio l'era rimasta impressa, essere Iddio stato così intimamente presente secondo la sua essenza ancora. E la ragione di questo a mio credere si è, che avendo Iddio unita seco, e trasformata in sè stessa un' anima, vuole che di questa sua intima presenza in lei ne resti scolpito un segno, e quasi un vestigio indelebile per mezzo di quella gran certezza che le lascia di sè: come appunto un sigillo profondato nella cera molle vi lascia scolpita l' inpronta. Asserisce ancora la Santa, che gli altri gradi di orazione, anzi l' istessa unione, se non sia di tutte le potenze, non lascia la predetta certezza. Ecco le sue parole: *Chi non rimanesse con questa certezza, non direi io che fosse unione di tutta l' anima con Dio, ma di qualche potenza, o di altre molte maniere di grazie, che fa Iddio all' anima*.

170. Veniamo dunque alla conclusione. Se il Direttore troverà nell' anima questa certezza infallibile, e il predetto totale smarrimento delle potenze in Dio, tenga di certo che ella è arrivata all' unione mistica di amore; se non vi trova unitamente queste due cose, creda di sicuro che non vi è giunta, ma che al più è favorita da Dio con qualche altro grado inferiore di orazione infusa. Avverta ancora, che non potrà egli dagli effetti ricevere un discernimento certo di ciò, che andiamo dicendo: perchè, sebbene gli effetti dell' unione sono grandissimi, come abbiamo veduto; sono pure anche grandi gli effetti, che lasciano altri gradi, benchè inferiori, di orazione soprannaturale: e però in questi precisamente non troverà regola sicura a discernere se l' anima sia in istato di unione, ma per mezzo di questi, e insieme dei due predetti contrassegni potrà assicurarsi senza tema di fallire.

171. Avvertimento II. Assicuratosi che sia il Direttore, che qualche anima sia pervenuta all' unione semplice di amore, non deve punto assicurarsi, nè fidarsi di lei. Il che è facilissimo ad accadere, perchè vedendosi egli comparire avanti una persona cangiata affatto, e rinnovata da quella di prima, con ardentissimi desiderj di ogni perfezione, quanto è facile il persuadersi, che non vi sia più di che temere in un' anima sì coraggiosa? Eppure non è così: perchè un' anima che non sia passata più oltre, non è punto sicura, e allontanandosi un poco da quello, con cui si è sì strettamente congiunta, può passo passo andare a cadere in precipizj orrendi. Io qui altro non farò che riferire l'esperienze della nostra Santa: e avendo con la di lei scorta fedele principiato a descrivere questo grado di orazione, voglio con la di lei guida terminarlo. Dice dunque così: (*in vita cap.*19.) *Di qui rimane inteso* (*e notisi molto bene per l' amor di Dio*) *che quantunque arrivi un' anima a ricevere dal Signore grazie sì grandi nell' orazione*, (parla dell' unione semplice) *non però deve fidarsi di sè: poichè può cadere..... Non restano quì l' anime mortificate tanto, che basti* (*come appresso dirò*) *per potersi porre nelle occasioni, e pericoli, per grandi desiderj, e determinazioni, che abbiano*. Nel Castello interiore (*mans.* 5. *c.* 4.) parlando di questa istessa unione dice: *Io vi dico, figliuole, che ho conosciute persone molto eminenti in spirito, e che erano arrivate a questo stato, e poi il Demonio con le sue grandi astuzie, e inganni averle riguadagnate a sè*. Apporta

ta ancora l'esempio di sè stessa, che dopo essere stata esaltata a questa divina unione, tornò a rattiepidirsi: e fino a lasciare affatto l' orazione mentale per lo spazio di un anno, il che fu sempre l'oggetto del suo dolore, e delle sue lagrime. Aggiunge però, che quando l' anima da questa unione semplice passa allo stato di Sposalizio, ed anche a grado di unione permanente, che essa chiama *matrimoniale*, ha qualche maggior sicurezza (parlo con questa limitazione, perchè in questa vita piena sicurezza non vi può essere) di non tornare indietro.

172. Dunque non si fidi il Direttore di quest' anime, benchè molto elevate: e se vede, che elle trasportate da una confidenza indiscreta in Dio trascurino alcun poco, o si espongano ai pericoli, ancorchè sia con buon fine, le raffreni, le metta in timore, e le faccia procedere con molta cautela, e circospezione. Dissi *da una confidenza indiscreta*: perchè sebbene la confidenza in Dio non è mai soverchia, può essere indiscreta, quando non vada congiunta con totale diffidenza di sè, con un santo timore, e con un prudente riguardo in operare. Il che può di leggieri accadere a quest'anime, che hanno incominciato a gustare della divina unione: perchè vedendosi tanto amate da Dio, pare loro che non vi sia più che temere. Ma s' ingannano: perchè sebbene hanno già spiccato qualche volo, avendole Iddio cavate dal nido, sono però ancora uccelli di prima lanugine, come dice la Santa, che non hanno per anche acquistate forze robuste per volare senza pericolo di cadere: voglio dire, non hanno acquistate virtù forti, ed eroiche, che le rendano sicure. Ma acciocchè il Direttore in questo stesso proceda con più discreto discernimento, e metta il piede sicuro; avverta, che può da Dio concedersi questa favortita unione quasi per privilegio ad anime non anche ben purgate, a fine di disporle a doni maggiori, e di tirarle prestamente a gran perfezione; e può anche concedersi ad anime già passate per acqua, e fuoco, e per le lunghe, e strette trafile di atrocissime purghe. In queste seconde anime sì ben provate le virtù saranno più maschie, la fortezza sarà senza fallo maggiore; benchè nè dell' une, nè dell' altre bisogna assicurarsi mai, meno però delle prime conviene fidarsi.

173. Avvertimento III. Avverta il Direttore alle cause, donde può provenire il rattiepidamento, e forse forse la rovina ad anime cotanto elevate, affine di difenderle con la sua vigilanza da tali pericoli. Varie cagioni ne apporta la nostra espertissima Maestra, quali riferirò brevemente. Prima cagione è il Demonio, il quale sa molto bene, che anime, a cui Iddio si unisce con vincolo sì speciale di amore, sono da lui elette per grandi instrumenti della sua gloria: perchè in realtà non innalza Iddio mai tanto un' anima per il solo bene particolare di quell'anima; ma perchè vuole per mezzo di quella ottenere la salute di molte altre anime, e talvolta vuole anche servirsene per i vantaggi universali della Chiesa. E pero l' invidioso usa ogni stratagemma, muove ogni macchina per gettarla a terra, e con la rovina di quella disturbare l' opera di Dio, ed impedire i progressi della sua gloria. La seconda cagione può essere l' affezionarsi l' anima ad alcuna cosa, che non sia Dio, E' vero, che Iddio è sposo amantissimo dell' anima; ma è ancora gelosissimo della sua sposa: vuol solo regnare nel di lei cuore, e tutto vuol possederlo. Se questa cominci a rivolgersi ad altro oggetto coi suoi effetti, egli tosto si ritira da lei, amareggiato dalla sua poca fedeltà, e comincia subito a rompere i trattati dello sposalizio, che per mezzo delle passate unioni eransi sì bene incamminati. La terza cagione può essere l' esporsi l'anima senza riguardo all' occasioni: perchè non essendo ancora bastevolmente forte, come abbiamo detto, può facilmente accadere, che fra i pericoli o si affezioni, o si distragga soverchiamente, o cada in notabili mancamenti, con cui disgusti il suo sposo. La quarta cagione è alle volte il trascurarsi l' anima nelle cose picciole, facendole parere il Demonio, che non sono cose da farne conto, e di cui si debba temere: ancora il prendersi gustarelli, o soddisfazioncelle, benchè non illecite. Così a poco a poco si va oscurando l' intelletto, si va rattiepidendo la volontà, l'amor proprio va ripigliando le sue forze, e il suo vigore; in una parola si va l'anima passo passo ritirando dalla volontà di Dio, e Iddio si va allontanando dall' anima. La quinta cagione è il più delle volte qualche compiacenza, che si prenda l' anima

ma dei doni di Dio, qualche confidenza, che abbia in sè stessa, e nella sua virtù; il che si riduce alla mancanza di una più profonda umiltà. Non vi è cosa forse, che più di questa disgusti lo Sposo divino, e che l'induca a fare qualche ritirata pur troppo funesta all'anima incauta. Dunque il Direttore sia geloso di tali anime, di cui è tanto geloso Iddio, e su queste più che sopra le altre, che non hanno poggiato sì alto, tenga fisso l'occhio della sua vigilanza, acciocchè non facciano qualche caduta tanto più luttuosa, quanto era più alto il posto, a cui erano state sublimate. Le tenga umili, sconfidate affatto di sè, e in un santo timore, ma pieno di confidenza in Dio: le tenga staccatissime coll'affetto da tutto, motificatissime in tutti i loro gusti, ed inclinazioni naturali, attentissime sulle loro operazioni, e desiderosissime di andare avanti nella via della perfezione. Invigili, che il Demonio sotto pretesto di bene, o di zelo indiscreto non indebolisca le forze del loro spirito: e soprattutto le tenga lontane dalle occasioni, che sono appunto quei trabocchetti, in cui cadono anche l'anime grandi.

174. Avvertimento IV. Se poi accadesse mai ciò, che finora abbiamo mostrato possibile a succedere, che un'anima giunta all'unione semplice di amore desse indietro, e cadesse in tiepidità, e ciò che è peggio, in freddezza abbominevole, sarebbe certamente costretto il Direttore a vedere con suo estremo dolore un bel giardino cangiato in un incolto deserto. Contuttociò non si perda egli d'animo in questo caso, e proccuri a tutto potere che neppure si perda d'animo l'anima da lui diretta: perchè vi è rimedio per lei, ed il rimedio è grande. Poichè all'anima, con cui Iddio si è una volta sì strettamente unito, conserva amore particolare, e gli dispiace grandemente di vederla andare smarrita lungi da sè: onde quando voglia tornare a lui, non solo è pronto a riceverla, ma ad ammetterla ancora nuovamente alla sua confidenza. Torni ella però all'orazione, se l'ha lasciata, (come l'avrà pur troppo o in tutto, o in parte abbandonata, altrimenti non sarebbe seguito cangiamento sì strano) torni, dico, all'orazione; altrimenti il suo risorgimento è disperato: più che starà lontana da Dio, più anderà in perdizione: (*Psal.72.26.*) *Ecce qui elongant se a te, peribunt:* torni all'orazione, si umilii in essa, pianga la sua infedeltà, e le sue ingratitudini: confidi nella divina bontà: le grazie già ricevute le siano motivo di gran confusione, ed insieme di gran confidenza, e sopra tutto perseveri costantemente in essa, poichè Iddio tornerà ad abbracciarla.

175. Avvertimento V. Avverta per ultimo il Direttore, che quelle ansie, che ponemmo in terzo luogo nel Capo XIII. e le chiamammo ansie impazienti, fameliche, sitibonde, si svegliano nell'anima quando è già vicina a ricevere quest'unione semplice di amore, e nel tempo poi che va ricevendo questo favore, si accrescono sempre più, e si avvalorano. Conciossiacosachè le viste, e i saggi, che si danno all'anima della divinità in quest'unione, non servono già ad estinguere la sua sete, ma ad incitarla, onde divenga fuor di modo sitibonda di vedere svelatamente, e di perfettamente godere quel sommo bene, che quivi ha quasi per alcuni spiragli veduto, ed ha solo come superficialmente saporeggiato, anco rispetto agli altri gradi superiori di unione di questa vita, non che rispetto alla beatifica unione dell'altra.

CAPO XIX.

Decimo grado di Orazione soprannaturale: Unione estatica, che volgarmente dicesi Estasi.

176. PER intelligenza di ciò che diremo in questo capo, e nel seguente, si noti, che due unioni estatiche vi sono: una che con violenza aliena affatto l'anima dai sensi; l'altra, che aliena l'anima dai sensi senza violenza alcuna, e con molta soavità. Alcuni Dottori Mistici chiamano l'una, e l'altra unione estatica col nome di Estasi: questi vedendo alcuna persona perduta totalmente ne' sensi, mentre ora, dicono subito che è caduta in Estasi, qualunque sia la cagione di una tale alienazione. Altri poi distinguono la prima unione estatica dalla seconda, non solo secondo la proprietà loro, in cui sono senza fallo diverse, ma anche secondo il nome, chiamando quella col solo nome di ratto, questa col nome di estasi. Con questa istessa distinzione procederemo anche noi, come

mol-

molto conducente ad intendere la diversità, che passa fra questi due gradi d'orazione infusa. Nel presente capo parleremo dell'estasi perfetta, in quanto è contraddistinta dal ratto; nei capi seguenti poi parleremo del ratto, in quanto è diverso dalla semplice estasi perfetta.

177. L'estasi perfetta dunque consiste *nell'unione mistica di amore, in quanto aliena l'anima totalmente dai sensi, ma senza violenza alcuna, con sola soavità.* Tre cose si contengono in questa dichiarazione. La prima che alla formazione dell'estasi si richieda il perdimento totale de' sensi. Secondo, che questa perfetta alienazione dai sensi si faccia dall'unione di amore. Terzo, che si faccia senza violenza, e con sola soavità. In quanto alla prima parte non vi è bisogno di prova; mentre il significato istesso di questa parola *estasi* esprime lo smarrimento de' sensi; nè vi è alcuno fra Mistici, ed anche fra quelli che non sono tali, che parlando di persona divenuta estatica nell'orazione, non intenda subito che una tal persona sia ita fuori di sè stessa, almeno in quanto ai sensi esteriori, per l'elevazione della mente, e dello spirito alla contemplazione di cose che avanzano la sua condizione. In quanto alla seconda parte è manifesto, non darsi mai estasi senza unione di amore, secondo il celebre detto dell'Areopagita, che *amor extasim facit*; le quali parole altro non significano, senonchè cagionasi l'estasi dall'amore unitivo, che cavando l'anima dai sensi, e da sè stessa, la trasforma in Dio: e secondo l'opinione dell'Angelico Dottore (1. 2. *quæst.* 28. *art.* 3.) il quale nella cognizione, ed amore dell'oggetto amato ripone la sostanza dell'estasi: *Dicendum, quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur: quod quidem contingit & secundum vim apprehensivam, & secundum vim appetitivam ... Primam quidem extasim facit amor dispositive, in quantum scilicet facit meditari de amato, intensa enim meditatio unius abstrahit ab aliis; sed secundam extasim facit amor directe.* Nel che gli Autori Mistici unitamente concordano. Che poi l'alienazione totale da' sensi accada nell'estasi senza alcuna violenza, ma con soavità a poco a poco, si deduce dallo stesso Santo Dottore (2. 2. *quæst.* 175. *art.* 2. *ad* 1.) il quale afferma, che il ratto aggiunge all'estasi la violenza. Dunque nell'estasi una tal violenza non v'è: *Dicendum, quod raptus addit aliquid supra extasim: nam extasis importat simpliciter excessum a semetipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur. Sed raptus super hoc addit violentiam quamdam.* Lo stesso dice Dionisio Cartusiano: (*select. myst. par.* 5. *cap.* 9. *n.* 13.) *Facit extasim, idest mentis abstractionem, excessum a sensibus, & alienationem suavem, & nullatenus violentam, quæ est raptus propria: dimovet profecto mentem a naturali suo statu, & cognoscendi modo.* Lo stesso asserisce, e prova Alvarez de Paz (*lib.* 5. *p.* 2. *cap.* 9. & 10.) ed altri Dottori con lui. Concludiamo con lui, che qualunque volta il santo amore cava l'anima soavemente, e senza alcuna violenza da sè stessa, e dai sensi, per unirla a Dio, si forma quel grado di orazione, che propriamente chiamasi col nome di estasi, nè può in modo alcuno chiamarsi col nome di ratto, che da sè stesso significa una special violenza.

178. E già il Direttore avrà inteso la diversità, che passa fra l'estasi, e l'unione semplice, che abbiamo di sopra spiegata, e fra l'estasi, ed il ratto, che spiegheremo in appresso. Posciachè l'unione estatica è più intima, e più perfetta dell'unione semplice; mentre arriva ad estrarre affatto l'anima dai sensi; il che non arriva mai a far quella. Inoltre nell'estasi l'unione di amore penetra a poco a poco l'anima con dolcezza fino ad alienarla pienamente, senza adoperare con lei violenza alcuna: dovechè nel ratto si unisce, è vero, l'anima, ed anche si unisce più altamente a Dio, ma v'interviene sempre qualche violenza. E però vedendo il Direttore, che alcun'anima per forza di puro amore, non violento, ma soave, se ne vada totalmente fuori de' sensi, creda pure che in altro grado di orazione che di pura estasi, ella non si ritrova.

179. Spiegata già la sostanza dell'estasi, veniamo ora a vedere il modo, con cui ella si forma nell'interiore dell'anima. Dice Riccardo di S. Vittore (*de contempl. lib.* 5. *cap.* 5. *usque ad cap.* 14.) che l'estasi ora proviene dalla grandezza dell'ammirazione, ora dalla grandezza della divozione, e dell'amore, ora dalla grandezza dell'esultazione, e del gaudio: *Nam modo præ magnitudine devotionis, modo præ magnitudine admirationis,* mo-

modo præ magnitudine exultationis fit, ut semetipsam mens omnino non capiat, & supra semetipsam elevata in abalienationem transeat. Proviene l'estasi dalla grandezza dell'ammirazione, quando l'anima altamente illustrata, per lo stupore veemente della bellezza, e bontà di Dio viene rimossa dal suo stato naturale, e portata sopra sè stessa a trasformarsi in Dio. (*idem eod. cap.*) *Magnitudine admirationis anima humana supra se ipsam ducitur, quando divino lumine irradiata, & in summæ pulchritudinis admiratione suspensa, tam vehementi stupore concutitur, ut a suo statu funditus excutiatur ... & supra se ipsam rapta in sublimia elevetur*. Proviene l'estasi dalla grandezza della divozione, e dell'amore, quando la fiamma del divino amore crescendo fuor di modo, e liquefacendo l'anima a modo di cera, fa che abbandoni affatto il suo pristino stato in sè stessa, e attenuata passi nel sommo bene. Così egli la spiega: (*eod. cap.*) *Magnitudine devotionis mens humana supra semetipsam elevatur, quando tanto cælestis desiderii igne succenditur, ut amoris intimi flamma ultra humanum modum crescat ad ceræ similitudinem liquefactam, a pristino statu penitus resolvat, & ad instar fumi attenuatam, ad superna elevet, & ad summa emittat*. Proviene l'estasi dalla grandezza dell'esultazione, e del gaudio, quando l'anima inzuppata dalla eccessiva dolcezza del divino amore, per l'eccesso del gaudio non sa più ciò che ella sia, ciò che ella fu, e dimentica affatto di sè stessa va a trasformarsi in un affetto divino: così egli espone: (*cit. cap.*) *Magnitudine jucunditatis, & exultationis mens hominis a se ipsa alienatur, quando intima illa internæ suavitatis abundantia potata, immo plene inebriata, quid sit, quid fuerit, penitus obliviscitur, & in abalienationis excessum tripudii sui nimietate traducitur, & insuper in mundanum quemdam affectum sub quodam miræ felicitatis statu raptim transformatur*.

180. Ma qui si avverta, che tutto ciò nulla pregiudica alla dichiarazione, che dell'estasi abbiamo data di sopra, in cui tutta l'alienazione de' sensi era da noi attribuita all'unione di amore: poichè l'unione mistica di amore (come già mostrammo nel Capo XVII.) non in altro consiste, che in una certa cognizione, e un certo affetto esperimentale, che l'anima prova in Dio. Nè Riccardo altro ci vuol significare con questa sua profonda dottrina, senonchè, quantunque ad alienare l'anima dai sensi vi concorra tanto l'intelletto con le sue cognizioni, quanto la volontà co' suoi affetti, può però alle volte più concorrervi la volontà con quell'amore di liquefazione, oppure con quell'affetto di esultazione, e di gaudio, che pur nasce dall'amore soave. Onde è sempre vero, che l'estasi vien formata dalla cognizione, e dall'amore unitivo, che cavando l'anima a poco a poco dai sensi, e da sè stessa, la trasforma in Dio.

181. Dalle cagioni interiori passiamo agli effetti esteriori, che l'estasi produce nel corpo. Questi sono, come ho più volte detto, un'impotenza totale nei sentimenti esterni a produrre le loro operazioni sensitive; sicchè non possa l'occhio, benchè investito da viva luce, rimirare; nè l'orecchio, benchè percosso da grande strepito, ascoltare; nè il tatto, benchè tormentato da ferro, e fuoco, sentir dolore; nè l'odorato sentire la fragranza, nè il palato sentire il sapore, nè possa alcun membro con minimo suo moto dar segno alcuno di vita. Ciò non ostante però (che che sia di ciò che alcuni dicono) non si perdono nell'estasi le altre azioni vitali, quali sono la nutrizione, la circolazione del sangue, la palpitazione del cuore, ed il respiro: benchè queste istesse operazioni molto si indeboliscano, e procedano con molta lentezza, perchè il battimento del cuore è molto tenue, ed il respiro è sì delicato, che a grande stento può discernersi, come si ricava manifestamente da molte esperienze accuratamente fatte circa persone estatiche.

182. Queste alienazioni però ammirabili dai sensi non devono in modo alcuno attribuirsi a miracolo, ma posta quella grande elevazione di mente in Dio, e quell'intima unione di amore, devono connaturalmente seguire. Questo è il sentimento di S. Tommaso nel luogo citato: le ragioni sono manifeste. Primo, perchè la virtù dell'anima in operare è limitata, e ristretta; e però trovandosi altamente occupata in quella operazione sublime d'intelligenza, e di amore, che richiedesi alla formazione dell'estasi, non le rimane attività bastevole per concorrere agli atti dei sentimenti, e delle potenze esteriori: il che però non prova, che deb-

ba-

bano cessare anche gli atti di nutrizione, di respiro, di circolazione di sangue, e simili: poichè questi, come nota lo stesso Santo Dottore, sono più naturali, e meno dipendono dal regolamento dell'intelletto, e della volontà. Secondo, perchè le alienazioni dai sensi non possono effettuarsi senza il concorso degl'spiriti animali, quali trovandosi in tempo dell'estasi adunati in gran parte nel cerebro, per ajutare l'anima in quella grande operazione di spirito, mancano alle funzioni de' sensi. Terzo, perchè vediamo accadere ad alcune persone molto frequentemente queste alienazioni estatiche: nè è credibile, che Iddio voglia con tanta frequenza operare miracoli. Onde conviene dire, che sebbene la cagione dell' estasi dipenda da una grazia molto straordinaria, posta però una tal grazia, debba per una certa connaturalezza seguire il totale smarrimento de' sensi esteriori. Circa i sensi interiori dico brevemente, che nell' alto dell' estasi, in cui tutte le potenze sono unite a Dio, si perdono anche i sensi interni, cioè per quel tratto di tempo resta sopita la fantasia, senza immaginare, e l' appetito sensitivo, senza sentire cosa alcuna: il che è tutto conforme a ciò, che dice S. Teresa, la quale afferma, che anche nell' unione semplice si perde l'immaginazione, come abbiamo veduto di sopra. Dissi, *nell' alto dell' estasi*: perchè sciogliendosi dall' unione qualche potenza, tornano i sensi interni a rivivere, cioè torna la fantasia, e l' appetito sensitivo ad operare.

183. Rimarrebbe a parlarsi qui di altri effetti più nobili, che talvolta si veggono apparire ne' corpi estatici, come di luce, di vaghezza, e simili: ma di questi mi riserbo a parlare laddove ragionaremo di altre estasi più nobili, che accadono in altro stato di più sublime unione. Voglio solo ora osservare, che ciò che qui si è detto de' sentimenti esterni, può competere anche ai ratti, di cui tratteremo in breve; mentre questi convengono con l' estasi circa il perdimento de' sensi esteriori, benchè da quelle disconvengono circa la cagione di un tale smarrimento. Non mi pongo a riferire gli effetti salutari, che dall'estasi rimangono impressi nell'anima, perchè sono quegli stessi, che parlando dell' unione semplice di amore, distintamente enumerai nel Capo nono; con questa diversità però, che essendo l'unione estatica più perfetta, e più intima, sono tali effetti nell' estasi anche maggiori.

CAPO XX.

Avvertimenti pratici al Direttore circa questo grado di Orazione.

184. Avvertimento I. Avverta il Direttore, che l'estasi può procedere da diverse cagioni, o buone, o ree, o indifferenti; e che tale ella sarà, quali saranno le sue cagioni, o buone, o indifferenti, o ree, da cui è cagionata. Proviene da buona cagione, quando è mandata da Dio; nasce da rea cagione, quando è formata dal Demonio; procede da cagione indifferente, quando è prodotta dalla natura. E perchè può anche talvolta l' estasi cagionarsi dalla grazia, e dalla natura insieme, allora in parte buona, e in parte indifferente sarà la di lei origine. Acciocchè dunque il Direttore proceda col debito discernimento circa una sì grave materia, discorrerò brevemente circa ciascuna delle predette estasi, dandone i contrassegni.

185. Avvertimento II. Avverta il Direttore, che può il Demonio formare un' estasi apparente con la sua virtù, ed attività naturale, impedendo che gli spiriti animali non iscorrano per le membra del corpo, e per le potenze sensitive, ma si contengano nel cerebro, e nel tempo istesso risvegliare nella fantasia mille saporite traveggole: nel qual caso comparirebbe al di fuori la persona incantata, ed estatica, nè al di dentro le mancherebbe la sua occupazione. Ed in fatti dicesi negli atti Appostolici di Simone Mago (*Act.* 8. 10.) *quod appellabatur virtus Dei, propterea quod multo tempore magiis suis dementasset eos*. Le quali parole vengono dal Lirano interpretate così: *Dementasset eos, hoc est, mentes eorum alienasset*. Onde pare, che il perfido Mago inducesse con le sue arti diaboliche i Samaritani in qualche alienazione di mente, ed estatica operazione. E senza mendicare gli esempj da' Secoli trasandati, se ne potrebbero addurre altri non meno luttuosi di estesi infernali, e diaboliche, accadute a' giorni nostri in persone o incaute, o maliziose. Non credo però, che in tali casi sarà difficile al Diret-

rettore, se egli sia circospetto, discoprire ogni inganno: poichè se l'estasi proverrà dal Demonio, non troverà egli certo in una tal anima estatica un'intima soavità, una pace profonda, ed una perfetta serenità, che produca poi frutti di vita eterna. Al più vi troverà una dolcezza molto superficiale nell'appetito sensitivo, la quale per necessità andrà a finire in inquietudine, in turbazione, in offuscazione, in vanità, ed in altri pravi effetti, proporzionati alla loro cagione. Anzi ne' corpi stessi di tali persone illuse, come notano alcuni, vi si osserva di ordinario qualche scompostezza; dovechè nei corpi di anime elevate da Dio vi riluce sempre un certo lustro di santità, che concilia venerazione.

186. Se poi il Direttore passerà avanti ad esaminare le visioni, le parole, i sentimenti interni, che in queste estasi false riceve l'anima, troverà che o sono cose positivamente male, o cose inutili, e vane; o se sono cose per sè stesse buone, sono senza fallo ordinate alla rovina di quell'infelice, o a' danni altrui. E però dovrà ordinare al suo penitente, che ad ogni piccolo principio di tali cose, ricorra a Dio, e a Maria Vergine, discacci, resista, si distragga, comandi al nemico, faccia proteste in contrario, e cose simili. Sebbene io sono di parere, che non arrivi mai il Demonio ad acquistare tanto possesso sopra di una persona, fino ad illuderla nell'anima, e nel corpo, legandola anche nelle membra esteriori, massime se questo spesso accada, se quella non vi concorra con qualche suo consenso, e con qualche sua cooperazione: nel qual caso dovrebbe il Direttore praticare quei mezzi più efficaci, che sogliono usarsi con le persone perdute, per ridurle a Dio.

187. Avvertimento III. Avverta il Direttore, che l'estasi può anche formarsi dalla natura. Il Padre Suarez (*lib. 2. de orat. c. 15.*) ne assegna il modo: può alcuno, fissandosi profondamente in qualche oggetto soprannaturale, rimanere per la sua naturale fissazione sì sospeso, che non veda, che non oda, che non senta, e se ne resti così per qualche tratto di tempo immobile, e quasi estatico; e ne apporta anche la ragione: perchè l'anima, tutta intenta alla speculazione di quell' oggetto, non può attendere all'operazioni de' sensi, nè trasmetter loro gli spiriti necessarj per effettuarle. Riferisce l'esempio di Trimegisto, di Socrate, e di Platone, di cui dicesi, che assorti nella contemplazione degli oggetti divini, rimanevano sospesi nel modo detto. Riferisce ancora la celebre Storia di quel Sacerdote, per nome *Restituto*, di cui narra S. Agostino (*de Civit. Dei lib. 14. c. 24.*) che ad arte si poneva in estasi, e si alienava dai sensi, qualunque volta voleva. In conferma di questo dice il Cardinal Lauria (*de orat. div. opusc. 3. c. 6.*) che la Congregazione dei Riti, di cui egli era stato lungo tempo Consultore, non ammette mai per prodigiose l'estasi de' servi di Dio, se non siano accompagnate da circostanze di segni soprannaturali innegabili, sul fondamento, che possono essere estasi naturali. Ciò non ostante non creda il Direttore che tali estasi siano mai perfette, perchè sebbene rimangano tali contemplativi impediti, o per dir meglio imbaloriditi nei sensi, non vi restano mai però perduti, e resi affatto incapaci di operare: perchè se siano gagliardamente scossi, o battuti, oppure tormentati con ferro, e fuoco, è certo che ritornano in sè; il che non accade nell' estasi soprannaturali, e divine. E di fatto parlando S. Agostino del predetto Sacerdote, dice, che nelle sue estasi naturali non rimaneva perfettamente alienato; perchè parlando altri, udiva come da lontano le loro voci: *Hominum tamen voces, si clarius loquerentur, tanquam de longinquo se audisse, postea referebat*. E molto meno, credo io, vi sarebbe rimasto, se l'avessero sollecitato a scuotersi con le percosse. Gli effetti di queste estasi naturali non sono nè buoni, nè cattivi: non sono buoni, perchè tali estasi non sono cagionate da Dio: non sono cattivi, perchè non sono formate dal Demonio: al più al più se con quella fissazione veemente naturale si unisca qualche concorso della grazia, ne seguirà qualche buon effetto, ma non molto grande, nè di molto pregio. Vaglia tutto questo, acciocchè il Direttore non prenda l'orpello per oro, e vedendo alcune anime astratte nelle loro orazioni, non le creda subito giunte al terzo cielo, e introdotte tra i cori degli Angioli. Esamini donde provenga una tale astrazione, se dalla grazia, che internamente le assorbisca, o dalla na-

tura,

tura, che potentemente le fissi. Se vedrà che tali effetti nascano dalla profondità naturale dell' intelletto, le consigli a specular meno, e ad operar più, a discorrer meno, ma ad umiliarsi, e mortificarsi più: perchè i progressi nell' orazioni, e gli avanzamenti nello spirito non dipendono dal molto pensare, ma dal molto operare.

188. Avvetimento IV. Avverta il Direttore, che alla formazione dell' estasi puó concorrere qualche volta la grazia insieme con la natura; sebbene non sarà questa allora estasi vera, ma solo apparente, e piuttostochè estasi, dovrà chiamarsi svenimento estatico, che suol accadere a persone di debole complessione. Mi spiego. Vi sono persone d' indole fiacca, di cuor piccolo, di testa debole, quali s' indeboliscono anche più da sè stesse con soverchie fatiche, o con penitenze indiscrete: e tali il più delle volte sogliono essere le donne. Or se queste poste in orazione, siano sorprese da qualche effetto veemente, o da qualche soavità molto sensibile, quei pochi spiriti, che sono nei loro deboli corpi, si ritirano al cuore, e lasciano le membra tutte abbandonate; quindi vengono a perdere i sensi esterni, e interni, e a perdere affatto l' orazione istessa, rimanendosene in un natural deliquio. Chi le vede in orazione, tanto alienate dai sensi, crede che stiano in estasi, quando quelle in realtà si trovano naturalmente svenute. Una cosa simile a questa mi è convenuto più volte vedere con gli occhi miei. In occasione di qualche funzione tenera, e compuntiva accadeva, che mentre il popolo era tutto sciolto in lagrime di contrizione, cadevano svenute quando due, quando tre, quando fino cinque, o sette donne, e rimanevano tramortite, finchè non fossero con odori, o suffumigi richiamate ai sensi: in tali casi niuno vi era, che credesse tali persone cadute in estasi soprannaturali, sì perchè non erano tenute in conto di persone spirituali; sì perchè ciascuno vedeva chiaramente la cagione dei loro svenimenti. Ma se quelle fossero state donne di grande spirito, e di molta orazione, e se un tal deliquio fosse loro accaduto mentre oravano o dentro la loro stanza, o in un angolo della Chiesa, o in qualche luogo appartato, e solitario; certo è, che sarebbero state da molti credute alienate affatto dai sensi, e poste in alte estasi. Eppure si sarebbero ingannati: perchè quella non era estasi, ma uno svenimento naturale, originato da un grande affetto, e commozione interna spirituale, che chiamando tutti gli spiriti al cuore, lasciavale abbandonate nelle loro membra in un perfetto deliquio, senza senso, e senza orazione; e questo è appunto quello, che non di rado suole accadere a persone di corpo fiacco, e di sesso debole.

189. Però sia cauto il Direttore, e se vedrà che alcuna donna spirituale, e divota spesso tramortisca nelle sue orazioni, oltre i molti altri contrassegni, da cui potrà arguire se quella patisca estasi divine, oppure svenimenti naturali, nati da un principio di buona orazione, si serva di queste due industrie. Primo, l'esamini diligentemente circa ciò, che ella opera internamente con lo spirito, mentre è perduta nei sensi. S' ella dirà che non fa nulla, e che di nulla si ricorda, e non rimane con grandi affetti, creda pure, che quelle non sono estasi, ma svenimenti estatici: perchè l'anima, che trovasi in estasi vera soprannaturale, benchè sia affatto smarrita nei sensi esterni, ed anche talvolta nei sensi interni; nello spirito però non è mai più che allora svegliata, nè più altamente occupata in Dio. Secondo, le faccia precetto che torni in sè, che parli, che risponda: se obbedirà, darà un contrassegno di trovarsi in estasi vera, perchè Iddio si accomoda all' obbedienza, e alla voce del Superiore lascia l' anima, che tiene stretta tra le sue braccia, acciocchè sia abile ad obbedire. Se poi non obbedirà, sarà indizio, che ella non si trova nè con Dio, nè con sè stessa; ma fuor di sè svenuta. In tali casi avverta il Direttore, come dissi un' altra volta in caso simile, che deve a queste persone vietare i digiuni, le vigilie, le penitenze, e deve moderare le soverchie fatiche, perchè tali deliquj nascono da mancanza di forze, e da debolezza corporale: deve ancora abbreviare le orazioni, e ordinar loro, che incominciando a sentire qualche affetto gagliardo, o qualche gran dolcezza interna, tronchino subito l' orazione, acciocchè non si debilitino tanto in quel sentimento soave, fino a cadere tramortite: perchè in realtà tali svenimenti, specialmente se accadano con frequenza, sono alla sanità molto nocivi.

190. Avvertimento V. Per il detto fin qui, non vorrei che il Direttore acquistasse una certa miscredenza, per cui tutte le operazioni estatiche generalmente gli paressero illusioni diaboliche, o mere naturalezze: perchè nella Chiesa di Dio vi sono state sempre, vi sono, e vi saranno anime a Dio care, in cui vuol egli deliziarsi, e per averle a suo piacere dentro le sue braccia, le cava da tutto il sensibile, e da sè stesse, e le ammette a tutti i suoi abbracciamenti. Vorrei piuttosto che invece di essere incredulo, fosse sollecito in discernere quali siano queste anime fortunate. Osservi perciò, se nell'anima, che gli sembra già innalzata ad orazioni estatiche, vi siano queste tre cose (parlo qui dell'estasi perfetta, e non di certi ratti imperfetti, di cui ragioneremo nel capo seguente.) Primo, se sia in gran parte, o del tutto purificata nel crociuolo di fiere purghe, e se molto siasi già avvantaggiata nella perfezione. Secondo, se in tempo dell'estasi operi Iddio nel di lei spirito, e nel di lei corpo tutto ciò, che abbiamo dichiarato nel capo precedente. Terzo, se rimangano in lei quegli affetti, che accennammo nel Capo XIX. parlando della semplice unione di amore. Quando egli vi scorga tutto questo, stia pur quieto, che non vi è di che temere, e si rallegri, vedendo che *non est abbreviata manus Domini*, anche a'giorni nostri. Potrà ancora, per assicurarsi se tal persona nelle sue orazioni sia pienamente alienata dai sensi, servirsi di alcuni esperimenti; ma non vorrei che questi fossero irragionevoli, e indiscreti, come e. gr. stringere mani, e piedi fra due strettoje, pungerla col ferro, scottarla col fuoco, accostare le fiamma della candela alla pupilla degli occhi suoi, ed altre stranezze, che sogliono da taluni praticarsi. Perchè sebbene tali persone, durante l'estasi, nulla sentono; tornate poi ai sensi, si trovano grandemente addolorate, e molto mal concie. Se il Direttore dubita che l'estasi sia diabolica, si porti come abbiamo detto di sopra; se dubita che sia finzione, non ne faccia alcun caso, e la disprezzi, e poi proccuri per altre vie più discrete di trovare il fondo di una tal anima.

191. Avvertimento VI. Se si desse il caso, che alcuno stesse in estasi per giorni, e giorni interi, come accadde al nostro Santo Padre Ignazio di Lojola, che vi dimorò otto giorni, senza ripigliare mai i sensi, e come sappiamo essere avvenuto ad altre gran Serve di Dio, che vi hanno persistito per settimane replicate; che dovrà farsi, acciocchè non manchi di vita in un sì lungo digiuno? In questo caso avverte il P. Michele Godinez, che non converrà in modo alcuno metterlo al martirio di medicamenti, o di prove tormentose, come ho detto di sopra; ma molto meno converrà eccitare strepiti, e rumori plausibili, facendogli attorno adunanza dei Medici: tanto più, che ad essi per niun conto una tal cura si appartiene. Ma il meglio che potrà farsi, sarà riporlo in qualche stanza, in cui stia nascosto, assistergli quanto sarà possibile; tornando poi ai sensi, apprestargli prontamente qualche cordiale, o altro corporale ristoro, e sopra tutto fidarsi di Dio, che di tali persone ha cura molto speciale, nè in tali eccessi di mente le lascia mai perire: e quando ancor morissero in tale stato, felici loro, che morirebbero in braccio al divino amore.

192. Avvertimento VII. Già dissi, che non è disconvenevole richiamare ai sensi in vigore della santa obbedienza tali persone estatiche, quando ciò si faccia non per vanità, o per leggerezza, ma per prova, o per altro giusto motivo. Non vorrei però, che tali precetti fossero puramenre mentali, e interni; ma che fossero con parole, o con altro segno esternamente palesati. So che alcuni molto si servono di tali comandi mentali, e che vi fanno sopra gran fondamento, parendo loro di potere per questa via giungere con sicurezza a discuoprire se sia falsa, o sia vera l'estasi di qualche loro penitente. Io però non posso in modo alcuno approvarli. Addurrò le ragioni di questo mio sentimento, rimettendomi al parere di chi ne sa più di me. Stando in estasi qualche persona, intanto Iddio si accomoda ai precetti del suo Confessore, o di altro suo superiore, che le ordina di tornare ai sensi, oppure le impone altra cosa conveniente, e ragionevole: perchè una tal persona per quella alienazione dai sentimenti non è punto sottratta dalla di lui giurisdizione, ma seguita a stare pienamente soggetta alla di lui autorità. E' vero, che un anima, posta in estasi perfetta, opera come un' anima separata dal corpo; ma separata dal corpo in fatti non è, nè segregata dal-

dalla congregazione dei viventi, e però neppure è esentata dalla soggezione, ed obbedienza de' suoi superiori. Dunque acciocchè ella possa eseguire gli ordini di chi legittimamente le comanda, s' appartiene a Dio supplire in qualche modo all' impedimento, che egli stesso vi ha posto, con darle notizia di tali precetti, e modo di eseguirli. Ma tutto ciò, come ognun vede, vale solo in caso, che il superiore le imponga precetto vero, ed eserciti sopra di lei l' autorità che ha, e non già quella che non ha. Or chi ha detto mai, che il comandamento interno sia vero precetto; mentre è di essenza di ogni precetto, che sia manifestato? Chi ha detto mai, che il superiore abbia facoltà di comandare con atti interni, e che il suddito sia sottoposto all' esecuzione di tali comandi? Dunque, imponendo il Direttore all' anima estatica precetti puramente mentali, non vi è ragione, per cui debba Iddio accomodarsi a tali ordini. E se qualche volta vi si accomoda, ciò fa per altri suoi fini, e non perchè sia dovuta a tali comandi una tale condiscendenza. Perciò il più delle volte questi precetti occulti non hanno effetto, come si vede con l' esperienza. Onde siegue, che il Direttore per quella via, per cui credeva rimanere accertato, resti deluso, e ciò che è peggio, resti con sospetti, e timori insussistenti, e con ombre vane circa lo spirito del suo penitente, che credeva doversi accomodare all' obbedienza di quei suoi strani comandamenti: nè si avvede, che la colpa non è del penitente, ma del Direttore, che non seppe comandare. Io però consiglierei sempre i Direttori, che dovendo imporre qualche obbedienza a persone estatiche, avessero due riguardi. Primo, che le cose imposte fossero molto convenienti alla persona, ed allo stato, in cui ella si trova. Secondo, che gliele prescrivessero nel modo, con cui tali obbedienze si prescrivono a persone, che sono in potere de' proprj sensi: perchè, dico io, o egli intende di comandare alla creatura, e allora il comando va fatto così; o egli pretende di comandare a Dio, che solo vede il cuore, e questa è temerità, se però Iddio non gli dia speciale impulso di operare così.

193. In tal congiuntura non voglio lasciar di osservare l'abuso, che fanno alcuni Direttori della propria autorità: perchè non contenti de' precetti interni, arrivano a far comandi al penitente in sua assenza, e mentre quello è molto da loro lontano, stimando che questa sia una gran prova, per chiarirsi della qualità dello spirito. Altri passano anche più avanti, fino a comandare le cose affatto superiori alle forze umane, come sarebbe e. gr. l' imporre ad una penitente inferma, e inabile a muoversi dal proprio letto, che venga a confessarsi nella Chiesa, e cose simili. Io non vedo che possano farsi senza scrupolo tali cose, che in realtà sono un volere obbligare Iddio a fare rivelazioni, e a far miracoli; il che è un manifesto tentare Iddio. Direte, che tali cose sono state praticate da uomini santi, e con buon esito. Rispondo, che quegli uomini santi ne ebbero prima da Dio speciale impulso, e straordinaria ispirazione, con cui il Signore significava loro di dare tali comandi in certe particolari circostanze, e gli assicurava del buon effetto. Ma senza questo particolare instinto dello Spirito Santo non mi par lecito, torno a dire, il praticarli. E però consiglio il Direttore, se non sia mosso straordinariamente da Dio, di non imporre mai all' anima da lui diretta cosa alcuna superiore alle forze ordinarie della natura, e della grazia ordinaria: tanto più, che da tali prove, se non abbiano il bramato effetto, nulla si conclude contro lo spirito del penitente: perchè altro non provano, senonchè Iddio non ha voluto fare una cosa straordinaria, o prodigiosa: e alla fine vanno a terminare in inquietudine del Direttore, e in poco profitto del Penitente.

194. Avvertimento VIII. Se capiterà in mano del Direttore persona, che spesso cada in questi eccessi di mente, procccuri egli quanto potrà, che fugga la presenza degli uomini in tutti questi casi, in cui potrà prevedere o presentire tali elevazioni di spirito, che sogliono cagionare nella gente effetti diversi, ora di ammirazione, ora di contraddizione, ora di applauso, ora di mormorazione, ora di venerazione, ora di biasimo, cose tutte all' anima del suo penitente molto pericolose. Ma perchè tali alienazioni estatiche non possono sempre prevedersi, nè sempre schivarsi, accadendo bene spesso improvvisamente, le ordini almeno di raccomandarsi a Dio caldamente, che non le comuni-

chi tali favori in pubblico alla presenza altrui: nè certamente dispiacerà a Dio una tal preghiera, tanto conforme alla virtù della santa umiltà. Avverto per ultimo, che tutto ciò che ho detto in questo capo dell' estasi, vale ancora per il ratto, di cui ragionaremo nel seguente capo: mentre e nell'una, e nell'altro v' interviene l'alienazione dai sensi, benchè con qualche diversità.

CAPO XXI.

Undecimo grado di Orazione: il Ratto, o rapimento dell' Anima in Dio.

195. DAlla dottrina data nel Capo XIX., in cui ragionammo dell' estasi, avrà già inteso il Lettore, quale sia l'essenza, e la natura del ratto, o rapimento dell' anima in Dio. Ciò non ostante, per maggior intelligenza di questo grado di sublime orazione, conviene distinguere con l'Angelico Dottore tre diverse specie di ratti. Una, con cui l'anima è rapita dai sensi esterni a qualche specie immaginaria: e tale fu, dice il Santo Dottore, il ratto di S. Pietro, quando in eccesso di mente vide scendere dal Cielo quel misterioso lenzuolo, in cui erano i quadrupedi, e serpenti, e volatili in gran numero, e udì quella voce dal cielo (*Act.* 10. 13.) che diceva: *Surge Petre, occide, & manduca*. In questo ratto si smarriscono i sensi esteriori, ma non si perdono i sensi interiori, cioè la fantasia, e l'appetito sensitivo, che da quella dipende in ogni suo atto. Nella seconda specie di ratto l'anima è cavata dai sensi esterni, ed interni, ed è portata a qualche specie puramente intellettuale. Adduce il Santo per esempio di questo il ratto di David (*Ps.* 115.) allorchè rapito alla pura intelligenza delle cose divine, disse che ogni uomo era mendace, e vano: *Ego dixi in excessu meo, Omnis homo mendax*. In questo ratto si smarriscono i sensi esterni, e possono smarrirsi anche i sensi interni, cioè la fantasia; ed opera la pura intelligenza, e trionfa l'amor perfetto, e puro. Nella terza specie di ratti l'anima se ne va fuori dei sensi esterni, e interni alla visione beatifica della divina essenza: privilegio singolarissimo, conceduto a San Paolo, ed a Mosè, a cui secondo l'opinione del Santo fu concessa la grazia di vedere svelatamente Iddio in carne mortale. Ecco le parole dell'Angelico: (2.2. *q.*175. *art.* 3. *ad* 1.) *Dicendum, quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias; & talis fuit excessus mentis, qui cecidit super Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis: Ego dixi in exessu meo, Omnis homo mendax. Tertio modo, ut contempletur eam in sua essentia; & talis fuit raptus Pauli, & etiam Moysis, & satis congruenter.*

196. Il primo ratto è il più basso, e il meno perfetto: il secondo ratto è più nobile, ed è più perfetto: il terzo ratto è nobilissimo, e perfettissimo, ed è solo proprio di quell' anime, che sono giunte al termine del loro pellegrinaggio nella patria beata, benchè secondo il detto dell' Angelico sia stato da Dio concesso a qualche Anima, mentre era ancora in via su questa nostra valle di miserie, e di pianto. Questo terzo ratto non ha luogo nel presente capitolo, perchè non esaminiamo presentemente, se un uomo mortale, prima di essere sciolto dai legami del corpo, possa essere rapito a vedere faccia a faccia Iddio, come lo mirano, e lo godono i beati nel cielo. Il primo ratto ancora, parlando con proprietà, e con rigore, non appartiene a questo capo, perchè l'ordine della materia richiede, che qui si parli solo di quei ratti, che portano l'anima ad unirsi con Dio con mistica, e perfetta unione di amore: nè quella prima specie di ratti è di rango sì nobile, ma tali sono solo i secondi. Ciò non ostante ragionaremo e degli uni, e degli altri, perchè l'intelligenza degli uni conferirà all' intelligenza degli altri, e la spiegazione di ambedue porterà il compimento della materia.

197. Il ratto dunque più basso, e men perfetto consiste *in un eccesso di mente, che con violenza rapisce l'anima dai sensi esterni ai sensi interni*; e per parlare più chiaro, *rapisce l'anima con violenza dai sensi esterni, e la porta a qualche visione immaginaria*. Qui bisogna rammentarsi di ciò, che dissi insieme con San Tommaso nel Capo XIX. che in ogni ratto, o sia più, o meno nobile, v' interviene sempre la violenza; e in questo si distingue dall'estasi, come colà vedemmo. (2. 2. *q.* 175. *art.*

art. 2. ad 1.) *Nam extasis importat simpliciter excessum a semetipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam:* e nell'articolo precedente: *Dicendum, quod raptus violentiam quamdam importat*. Ma conviene avvertire, che questa violenza non si fa mai alla volontà, ma all'intelletto solo; altrimenti gli atti d'amore, che l'anima produce nel ratto, sarebbero sforzati, e perderebbero il loro pregio maggiore, che è la libertà, e il merito. Conciossiacosachè avvertono saggiamente i Teologi, che sebbene la violenza fatta alla volontà le toglie la libertà all'operare, non gliela toglie però la violenza fatta al solo intelletto con qualche cognizione, che egli non possa rigettare da sè. Ed in fatti accade, che il Demonio talvolta carichi sì gagliardamente nella fantasia di alcuno una specie prava, che quello non possa in modo alcuno rimoverla dalla sua mente; eppure in questo caso la volontà, non ostante quella violenza fatta all'intelletto, è libera ad acconsentire. Così nel ratto Iddio con una luce violenta, che infonde nell'intelletto, rapisce l'anima a sè; eppure ciò non ostante rimane nella volontà tanto di libertà, che basti ad operare con merito. Posto questo, veniamo alla dichiarazione del ratto meno perfetto.

198. Dissi, che questo consiste *in un eccesso di mente che con violenza rapisce l'anima dai sensi esterni agl' interni*, o vogliamo dire, *a qualche visione immaginaria*. Ciò accade in questo modo. Iddio infonde in un subito nella fantasia una luce potente, che fissa l'anima in qualche immaginazione sì fortemente, che ella è costretta ad abbandonare tosto i sensi esterni, non rimanendole virtù bastevole a concorrere agli atti loro per l'efficacia di quella sua interna operazione. Poichè Iddio rischiarando improvvisamente con detta luce qualche fantasma, vi fissa l'anima, e fa che in quello, a modo di vista chiara e manifesta veda l'oggetto, lasciando intanto in abbandono i sensi esterni per l'attenzione, per l'ammirazione, per lo stupore, che la tengono tutta occupata in quell'ogggetto. Questo fu il ratto di S. Pietro, quando rimase rapito dalla vista del misterioso lenzuolo; questo fu il ratto di S. Gio: Appostolo, quando con la visione immaginaria di tanti oggetti sensibili, quanti se ne riferiscono nell' Apocalisse, restò involato dai sensi; questo fu il ratto di Ezechiello, quando fu portato a vedere le abbominazioni, che in Gerusalemme si commettevano: *Et emissa similitudo manus apprehendit me in cincinno capitis mei, & levavit me spiritus inter terram, & cælum, & adduxit me in Hierusalem in visione Dei:* (*cap.* 8. 3.) non già che l'Angelo l'innalzasse corporalmente da terra, traendolo per i capelli; ma perchè lo trasse fuori dai sensi con l'immaginazione di quell'oggetto.

199. E qui non si lasci di avvertire, che questi ratti nei quali si perdono i soli sensi esteriori, sono proprj dei proficienti; e qualche volta, sebbene di rado, si concedono anche ai principianti nell'orazione; perchè volendo Iddio rapire le loro anime a cose spirituali, non può innalzarle di legge ordinaria con comunicazioni di puro spirito, di cui non sono ancora capaci per le loro molte indisposizioni, e però le rapisce per mezzo della fantasia, e per mezzo delle dolcezze sensibili, che da quella ridondano nell'appetito, acciocchè rincoraggiti da questi rapimenti soavi si affrettino a camminare con velocità nella via della perfezione. Quindi due cose deduca il Direttore. La prima, che imbattendosi in qualche anima involta in varie imperfezioni, a cui Iddio comunichi la grazia di tali ratti, non se ne maravigli, sapendo che ciò suole accadere anche ad anime meno perfette. Secondo, che non formi di lei un'alta stima, sapendo che sono ratti di bassa lega, che molte volte si danno da Dio più per animare al bene, che per premiare il bene fatto. Tutto questo però non pregiudica, che tali ratti si concedano anche a persone di gran perfezione, massime se debbano essere per istruzione altrui; per cui sono questi forse più acconcj, che gli altri ratti perfetti, come quelli che sono più esprimibili. Ed in fatti sappiamo essere stati perciò concessi a S. Pietro, a S. Giovanni, ad Ezechiello, ad altri Profeti, e ad altre anime di molto eminente santità.

200. Passiamo ora a vedere quali sono i ratti perfetti, più proprj di questo luogo, in cui si celebra lo sposalizio dell' anima con Dio, nè ad altri si concedono che ad anime del tutto, o quasi del tutto purificate, e già fatte abili a ricevere

i doni del puro Spirito. Questi consistono *in un eccesso di mente, che con violenza rapisce l'anima dai sensi esterni, ed anche dagl' interni, e la porta a notizie puramente intellettuali, ed alla unione mistica e trasformativa di amore con Dio*. Questi ratti sono diversissimi dai passati, perchè quelli tolgono l'anima violentemente dai sensi esteriori, ma non già dagl' interiori: anzichè la fantasia opera in quelli sì potentemente, che con la grande efficacia di operare circa le sue immaginazioni produce quell'esteriore alienazione dai sensi. Ma questi ratti perfetti staccano con violenza grande l'anima non solo dai sensi esterni, ma anche dagl' interni: onde rimanga il corpo non solo al di fuori come morto, ma anche al di dentro incapace d'immaginare con la fantasia cosa alcuna, e di sentire con l'appetito un minimo affetto, e nel tempo stesso portano l'anima a fissarsi altamente in Dio con pura intelligenza e ad unirsi a lui con amore purissimo, e spiritualissimo. Tutto questo a maraviglia esprime la nostra gran Maestra (*in Cast. inter. mans. 6. cap.* 4.) dicendo che nel ratto *non vuole Iddio disturbo di cosa alcuna, nè di potenze, nè di sensi, ma comanda che prestamente si serrino tutte le porte di queste mansioni, e solamente quella, dove egli sta, resti aperta, perchè vi entriamo*. Dice la Santa, che nel ratto perfetto non solo si chiudono le porte dei sensi, ma delle potenze interne ancora: e solo rimangono aperte le porte di quella stanza, in cui Iddio risiede. Or la stanza in cui abita Iddio dentro di noi, è la nostra anima, chi non lo sa? E le porte di questa stanza, sono le sue potenze spirituali, chi non lo vede? Dunque nel ratto, chiuse improvvisamente le porte tutte dei sensi, e delle potenze interne materiali, rimangono solo aperte le porte delle potenze spirituali, per cui l'anima si unisce a Dio in puro spirito. E però l'anima in questi ratti sublimi, benchè realmente sia unita al corpo, opera come se fosse separata dal corpo, senza il consorzio nè di fantasia, nè di sensi, al modo angelico, come dice S. Tommaso (*de verit. quæst.* 13. *art.* 3.) e lo esemplifica nel sonno, o per dir meglio, nel ratto, che Iddio infuse in Adamo, acciocchè la di lui mente fosse partecipe della curia angelica.

201. Quindi non si maravigli il Lettore, se S. Paolo rapito al terzo cielo (2. *ad Corinth.* 12. 2.) non sapeva, se nel suo ratto fosse egli stato nel corpo, o fuori del corpo: *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio; Deus scit*. Siccome neppure lo sapeva di sè S. Teresa, quando era portata a Dio con simili specie di rapimenti; perchè da una parte intendeva molto bene il Santo Appostolo, che egli non era morto in quel tempo: dall' altra parte sapeva ancora, che nel suo ratto l'anima operava senza alcun concorso delle potenze corporali interne, ed esterne; e però rimaneva dubbioso, se dentro, o fuori del corpo gli fosse accaduto un ratto sì sublime, ed una visione sì alta della Divinità. E qui si verifica ciò, che dice lo stesso Appostolo (1. *ad Corinth.* 6. 17.) che chi si unisce a Dio, si fa uno stesso spirito con esso lui: *Qui adhæret Domino, unus spiritus est*. Perchè nel ratto si unisce l'anima con Dio, spirito a spirito; poichè lo spirito umano per via di notizie intellettuali, e per mezzo di un amore spirituale, e puro si trasforma in Dio, che è puro spirito, e così di due spiriti se ne forma un solo. Lo stesso accade anche nell'estasi, come già accennai, ma con qualche diversità, in quanto al modo: perchè nell'estasi si forma questa unità di spiriti a poco a poco, e senza violenza alcuna; dovechè nel ratto si fa subitamente, e con violenza anche irresistibile da parte dell'intelletto, che viene efficacemente rapito a Dio.

202. E qui è necessario spiegare due dubbj, che potrebbero essere occasione di qualche abbaglio al Direttore, siccome lo sono stati a qualche Dottore Mistico. In primo luogo tutti i Mistici insieme con S. Gregorio convengono, che l'unione perfetta non dura più di mezz'ora; secondo quel detto di S. Giovanni nell' Apocalisse: (8. 1.) *Factum est silentium in cælo, quasi media hora*; quali parole comunemente s'intendono della contemplazione. Dall'altra parte noi vediamo con l'esperienza, che alcune persone persistono nei loro ratti per molte ore, e per sì lungo tempo se ne stanno unite a Dio. Or come si accorda questo con la dottrina dei Dottori, e dei Santi? In secondo luogo abbiamo detto, che nel ratto perfetto si perdono tutti i sensi interiori, ed esteriori del corpo, e il puro spirito si unisce a Dio con unione mistica, e perfetta di amore. Dall'altra parte

te

te noi sappiamo che gran Servi di Dio nei loro ratti sublimi hanno avute visioni immaginarie, che pure appartengono al senso interno della fantasia. E qui come concorda questa dottrina con l'esperienza dei Santi?

203. Per lo scioglimento di questi dubbj conviene fare una distinzione importantissima, che replica in più luoghi S. Teresa. Bisogna distinguere l'alto dell'unione e del ratto, dagl'intervalli, che nell'istessa unione, e ratto non di rado accadono. Per l'alto del ratto s'intende quel tempo, in cui l'anima è tutta perduta a sè stessa, e con tutte le sue potenze è unita a Dio. Così dice la Santa: (*in Vit. cap.* 20.) *Non dico, che intenda, e oda, quando sta nell'alto del ratto: e chiamo alto quei tempi, in cui si perdono le potenze, perchè stanno molto unite a Dio.* Ma perchè in tempo di questa unione totale torna presto qualche potenza a risvegliarsi, e ad avere occupazione particolare in qualche oggetto distinto; e. g. in qualche visione, o in qualche locuzione, o in qualche chiara notizia, che Iddio le voglia comunicare, di alcuna verità; allora quella potenza si stacca dall'unione, e si occupa in quegli atti particolari di vedere, o di udire, o d'intendere ciò, che Iddio le va significando. Or questi spazj di tempo, in cui le potenze non sono tutte unite, benchè seguiti ad essere unita la volontà, si chiamano intervalli del ratto e della unione. Così gli chiama la Santa. (*in Vit. cap.* 20.) *Quello, che provo molte volte in me, è (come dissi nell'orazione passata) che si gode con intervalli; spesso l'anima s'ingolfa, o per dir meglio, l'ingolfa Iddio in sè stesso: e tenendola in sè un poco, se ne rimane con la sola volontà.* Ma perchè queste istesse potenze dopo tali intervalli tornano nuovamente a sospendersi, e a riunirsi tutte insieme con Dio; ne siegue, che torni di nuovo l'anima all'alto dell'unione e del ratto. Posto questo, veniamo alla soluzione dei predetti dubbj.

204. Quando i Teologi Mistici dicono, che l'unione, il ratto, e generalmente ogni atto di contemplazione non dura più di mezz'ora, intendono dell'alto dell'unione, del ratto, e delle contemplazioni. Così dice S. Teresa (*in Vit. cap.* 20.) la quale dopo le parole sopraccitate aggiunge subito: *Attesochè allora non ode, non vede, e non sente a mio parere; ma (come dissi nella passata orazione di unione) quella trasformazione dell'anima in Dio dura poco.* E parlando la Santa dell'unione semplice, che in questo luogo accenna, avea detto così: (*in Vita cap.* 18.) *E notisi questo, che (a mio parere) per lungo che sia lo spazio di starsi l'anima in questa sospensione di tutte le potenze, è per molto breve tempo; e quando durasse mezz'ora, sarebbe assaissimo. Non mi pare, che io vi stessi mai tanto.* Lo stesso afferma S. Tommaso (*quæst.* 80. *art.* 8. *ad* 2.) che la contemplazione nel sommo dura poco: *Dicendum, quod nulla actio potest diu durare in sui summo; summum autem contemplationis est, ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis.* Ma se col sommo, cioè con l'alto si comprenda anche il basso della contemplazione, siegue a dire il Santo, che può durare lungo tempo: *Verum, etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.* Segue anche a dire la Santa Maestra: (*cit. cap.* 18.) *La volontà è quella, che mantiene la giostra: ma l'altre due potenze ben tosto tornano ad importunare; quando la volontà sta quieta, le torna a sospendere, e stando così un altro poco, tornano a destarsi, e rivivere. In questo si possono passare alcune ore di orazione, ed in effetto si passano.* E' vero, che in questo luogo non parla la Santa dell'unione che si fa nel ratto, ma dell'unione semplice: ma ciò non pregiudica punto al nostro intento; perchè parlando ella del ratto, torna a dire lo stesso: onde manifestamente si vede, che in ogni unione mistica lo stesso accade.

205. Venendo alla pratica di questa dottrina, la cosa suol passare così. Innalzata l'anima a qualche ratto, abbandona tutti i sensi del corpo, e con tutte le potenze spirituali si unisce a Dio, (e questo è quello, che chiamasi *l'alto del ratto.*) Dopo essere stata così un breve tempo, si scioglie da quell'anima qualche potenza, e si trattiene nel pascolo, che Iddio vuol darle di qualche vista, di qualche intelligenza, o di qualche altra comunicazione particolare, (e questo è quello, che chiamasi l'*intervallo del ratto.*) Intanto ricevendo l'anima nuova luce da questi atti di contemplazione chiara, e distinta, rimane in quella as-

assorbita, e nuovamente trasformata con tutte le sue potenze in Dio. Ecco l'anima un'altra volta nell'alto del suo ratto, in cui non può lungo tempo durare; ma, se abbia il ratto a continuare, deve ricadere nell'intervallo di qualche men alta, e più distinta contemplazione. Così l'anima ora salendo all'alto del ratto, ora discendendone con quegl' intervalli, in cui si praticano gli atti di una meno elevata contemplazione, può durare nello stesso ratto molte ore, e varj giorni ancora, come sappiamo essere accaduto ad alcune anime sante. Ed ecco spiegato il modo, con cui l'unione, e il ratto senza alcuna ripugnanza ed è breve, conforme la dottrina dei Teologi, ed alle volte è lungo, conforme l'esperienza dei Santi.

206. Veniamo ora alla soluzione dell' altro dubbio, servendoci degli stessi principj, che abbiamo di sopra stabiliti. So molto bene, che nel ratto perfetto si perdono con violenza coi sensi esterni anche gl'interni. Ma questo si ha da intendere, mentre l'anima sta nell'alto del ratto, con tutte le sue potenze trasformata in Dio; non si ha da intendere, mentre ella si trova negl'intervalli del ratto: poichè, siccome allora la potenza intellettiva (non la volontà, la quale siegue a stare unita, e per parlare con la frase di S. Teresa, mantiene la giostra) si stacca dall'unione, e si occupa in atti d'intelligenze distinte, come abbiamo veduto; così si sveglia la fantasia, che stava sopita, e forma qualche visione immaginaria, o produce alcun atto suo proprio, a cui Iddio soprannaturalmente la muove, sebbene tornando l'anima all'alto del ratto, torna ella di nuovo a perdersi. Di questo non se ne può dubitare, perchè chiaramente lo dice S. Teresa, grandemente esprimentata in tali favori. Nel castello interiore (*mans. 6. cap. 5.*) parlando ella del ratto, dice così: *Le pare che tutta insieme è stata in altra regione, molto differente da questa, nella quale viviamo, dove se le mostra altra luce diversissima da questa di qua, insieme con altre cose, che se tutta la sua vita le stesse con l'intelletto fabbricando, sarebbe impossibile arrivarvi*. E poco dopo soggiunge: *Questa non è visione intellettuale, ma immaginaria, dove si vede, con gli occhi dell'anima assai meglio, che qua non vediamo con quelli del corpo*. Più chiaro non poteva parlare. Nè giova qui il dire ciò, che dice un Dottore Mistico, cioè, che S. Teresa qui parla di un altro favore, che egli chiama deliquio di forze materiali: perchè la Santa si protesta di parlare del ratto perfetto, o volo di spirito. Spiega di fatto le sue proprietà, e arriva a dire queste parole: (*eod. cap.*) *Almeno non può ella dire, se per alcuni istanti sta, o non ista nel corpo*. Poco dopo dice: *Se tutto questo passa, stando nel corpo, o no, io non lo saprei dire: almeno non giurerei che sta nel corpo, nè che il corpo sta senza l'anima*. Che sono appunto le parole, con cui S. Paolo esprime il suo rapimento sublime. Nemmeno giova il dire ciò, che dice un altro Autore, cioè che S. Teresa per visione immaginaria intenda visione intellettuale distinta, perchè la Santa sapeva molto bene discernere tra la visione immaginaria, e la pura intellettuale, fra quali vi è quella diversità, che passa tra il corpo, e l'anima, da cui quelle procedono; e di fatto dopo le parole sopraccitate, dice ella così. (*eod. cap.*) *Alle volte insieme con le cose, che vede con gli occhi dell' anima per visione intellettuale, se le rappresentano altre, e particolarmente moltitudine di Angeli con il loro Signore, e senza vedere cosa alcuna con gli occhi del corpo, per una notizia, e conoscimento ammirabile, che io non lo saprei dire, se le rappresenta ciò che dico, e molte altre cose, che non occorre dire*. Si osservi, che non solo la Santa sapeva distinguere nei suoi ratti ciò, che mirava con visione immaginaria, da ciò che vedeva con visione intellettuale, ma anche sapeva assegnare la diversità, che corre tra l'una, e l'altra visione, dicendo, che l'intellettuale si fa con una notizia, e conoscimento ammirabile, l'immaginaria si forma con gli occhi dell'anima; le quali parole, secondo la Santa, altro non vogliono significare, che la vista interiore della fantasia, con cui l'anima forma tali visioni, come chiaramente si vede da altri luoghi, in cui parlando ella di visioni immaginarie, usa l'istessa frase. Si legga il Capo 28. della sua Vita, in cui parla della stupenda visione, che ella ebbe di Gesù glorioso; e si vedrà, che ella più volte usa questo termine di averlo veduto con gli occhi dell'anima, e insieme afferma che quella era visione

ſione immaginaria. Dunque ſtabiliamo, che nel ratto perfetto accadono viſioni immaginarie, non però nel tempo, che l' anima ſi trova nell' alto del ratto, in cui tutti i ſenſi sì interni, come eſterni ſono incapaci di operare; ma ſolo negl' intervalli del ratto, in cui alle volte deſta Iddio la fantaſia, e la rende abile a tali immaginazioni. Queſto è quello, che c' inſinua la dottrina della noſtra gran Maeſtra, e l' eſperienze di altre anime ſante, che frequentemente ricevono sì gran favore.

207. Spiegata la ſoſtanza del ratto perfetto, e ſciolti i dubbj, che circa eſſo potevano occorrere, vediamo ora lo ſtato in cui rimane il corpo, in tempo che lo ſpirito ſi trova in tanta elevazione con Dio. Manca nei ratti, manca, dico, al corpo il fiato con grandiſſimo diletto, e ſoavità: non voglio già dire, che gli manchi affatto il reſpiro; ma ſolo, che gli reſta sì tenue, e delicato, che non ſi può avvertire, ſenonchè con una molto eſquiſita diligenza: gli manca la viſta, e l' udito, gli manca ogni ſentimento nel tatto, fino a divenire inſenſibile alle ferite del ferro, ed alle ſcottature del fuoco, e gli manca a poco a poco tutto il calore naturale, ſi raffredda, ſi intirizziſce, ſi gela, e ſe ne rimane a guiſa di cadavere affatto eſangue. Tutto queſto accade infallibilmente, mentre l' anima ſi trova nell' alto del ratto. Negl' intervalli però non ſempre i ſenſi ſono affatto perduti, ma molte volte ſono turbati, ſenza poter fare alcun atto loro proprio con diſtinzione, e chiarezza. Se e. g. odono, o vedono, nulla poſſono diſtinguere di ciò che odono, o veggono. Alle volte la violenza del ratto rapiſce improvviſamente con lo ſpirito anche il corpo in alto; e allora quello ſe ne rimane pendente in aria, e con un ſemplice ſoffio può muoverſi, ed agitarſi a guiſa di leggieriſſima piuma. Ma il mirabile ſi è, che nel principio del ratto, in cui non è ancora la perſona fuori dei ſenſi, ſente rapirſi lo ſpirito, e ſollevarſi il corpo; ſi accorge della violenza, che le ſi fa; ſi avvede di ſtar pendulo in aria, ed a quel pericolo ſi turba, teme per un certo ſentimento della natura debole, e frale.

208. Perciò vi vuole animo grande in queſti caſi, dice S. Tereſa, onde ſappia la perſona gettarſi toſto nelle braccia del ſuo diletto, pronta ad andare ovunque vorrà egli condurla. Alle volte il ratto, ſenza punto muovere il corpo, lo laſcia nel ſito in cui ſta, e nell' atteggiamento in cui ſi trova. Se quello era ginocchioni, o in piedi, o a ſedere, o a giacere, o con le braccia giunte, o con le braccia ſteſe, così lo laſcia fiſſo, e immobile come una pietra. Il reſiſtere d' ordinario a nulla giova: perchè la violenza del ratto è sì grande, che non oſtante qualunque reſiſtenza, che la perſona faccia, le rapiſce l' anima, e qualche volta il corpo ancora, portandolo in alto come una paglia. Diſſi *d' ordinario*, perchè reſiſtendoſi con umiltà, e per fine ſanto, qualche volta Iddio condiſcende, e ceſſa da quella violenta operazione: e allora ſuole l' anima rimanere con gli ſteſſi effetti, che ſe aveſſe aderito all' amoroſe violenze del ſuo Spoſo divino. Tornata poi l' anima dal ratto ai proprj ſenſi, ſi trova col corpo agile, e ſnello, e con tanta leggierezza, che camminando non le pare talvolta, come confeſſa di sè ſteſſa S. Tereſa, di poſare i piedi in terra, ma di andare, non a paſſi regolati, ma a volo. Accade ancora frequentemente, che ſe il corpo era infermo, dopo il ratto ſi trovi ſano; ſe era debole, ſi trovi forte; e s' era oppreſſo da dolori, ſi trovi ſgombro da ogni pena. Queſti ſono gli effetti ordinarj, che dal ratto rimangono nel corpo. Gli effetti però, che reſtano nell' anima, ſono ſenza alcun paragone più ſtimabili. Ma di queſti parleremo nel Capo ſeguente, in cui trattaremo dei doni, che nei ratti fa Iddio all' anima ſua ſpoſa, i quali in gran parte conſiſtono negli effetti di ſublimiſſime virtù, che in lei laſcia impreſſi.

CAPO XXII.

Si moſtra, come nei ratti ſi fa lo Spoſalizio dell' anima con Dio, e ſi accennano i doni, che in tali ratti fa Iddio all' anima ſua ſpoſa.

209. SAnta Tereſa, e il ſuo compagno S. Giovanni della Croce, inſieme con gli altri Dottori Miſtici uniformemente convengono, che lo ſpoſalizio dell' anima con Dio ſi celebri nei ratti perfetti, che

che abbiamo di sopra già dichiarati. La Santa dice così: (*cast. int. mans. 6. cap. 4.*) *Qui vedrete quello che fa sua Maestà, per concludere questo sposalizio, che penso io debba essere, quando con estasi, o ratti la leva da' suoi sensi: perchè se stando in quelli, si vedesse sì d'appresso a Maestà sì grande, non sarebbe forse possibile che rimanesse con vita.* Lo stesso conferma il suo Santo compagno: (*Esercizio di amore stanza 14. e 15. nella sua annotazione.*) *In questo volo spirituale, di cui ragionammo nella precedente stanza, si denota un altro stato, ed unione di amore, in cui Iddio dopo molto esercizio spirituale suol mettere l'anima, che da' Mistici vien chiamato Sposalizio spirituale col Verbo Figlio di Dio.*

210. Qui bisogna ridursi alla memoria ciò, che dicemmo nel Capo XX. cioè che Iddio per eccesso di bontà infinita, e incomprensibile si degna di procedere con l'anima, con cui ha già stabilito contrarre Matrimonio di spirito, per quegli stessi gradi, per cui sogliono passare gli uomini prima di giungere ai loro Matrimonj terreni. Or siccome a questi dopo di essersi per qualche tempo vagheggiati da lontano, si concede nel giorno del loro sposalizio di appressarsi, e con un tocco, e stringimento di mani darsi l'uno l'altro la promessa del Matrimonio futuro; così Iddio dopo di essersi lasciato di tanto in tanto vedere, ed amare dell'anima diletta nell'unione semplice, di cui parlammo di sopra; dopo essersi fatto da lei cercare con mille ansie, e spasimi di amore, finalmente la tira a sè per mezzo di qualche ratto, l'introduce avanti la sua infinita maestà, e facendola da Dio infinito, non meno nell'essere, che nell'amare, non si contenta di farla sua Sposa con un semplice stringimento di mano, ma tutto si unisce a lei: e con questo le dà un pegno del Matrimonio futuro. L'anima ancora si trasforma, e si cambia nello Sposo divino, e pienamente si consacra a lui; e qui rimane stabilito lo sposalizio fra l'anima, e Dio. In questo stato poi frequenti sono i ratti, frequenti l'estasi, per cui l'anima sempre più si abbellisce, si arricchisce, si adorna, e diviene sempre più disposta ad entrare nel Talamo nuziale del suo celeste Sposo.

211. E qui sembrerà a taluno, che mentre l'anima si unisce a Dio, e Iddio all'anima in questo sacro sposalizio, debba piuttosto che sposalizio, dirsi Matrimonio spirituale, non parendo che possa essere tra di loro comunicazione più stretta di questa. Eppure non è così: perchè l'unione, con cui l'anima si stringe a Dio nello sposalizio, è separabile; ma l'unione, con cui l'anima si trasforma in Dio nel Matrimonio, in qualche vero senso è inseparabile. Conciossiacosachè siccome i Sposi terreni, dopo essere convenuti in un istesso luogo, e dopo aver con un tocco di mano, e con una promessa di cuore celebrati i loro Sponsali, si separano, tornando ciascuno alle loro case: così dopochè l'anima si è unita a Dio nello sposalizio dei ratti, perde in breve quella dolce unione, perde la di lui compagnia, e la di lui presenza.

212. Dopo dunque molte, e varie comunicazioni di spirito, con cui si è fatto Iddio conoscere all'anima divota, e l'ha accesa del santo amore, l'ammette alla sua confidenza con quei tratti di amore, che sono solo proprj dell'infinita sua bontà. Quivi come a Sposa diletta le fa doni di grazie eccelse, con cui la nobilita, la ingrandisce, l'esalta, l'abbellisce, e rende vaga su gli occhi suoi: onde sia resa degna di passare ad un altro stato di unione quasi inseparabile, che s'è il più alto stato, a cui si giunga in questa misera vita, e noi ne parleremo nel seguente Capitolo. E' vero che Gesù Cristo apparendo visibilmente ad alcuni Santi, e ad alcune Sante, l'ha sposate seco in un altro modo sensibile, con porre loro in dito il sacro anello. Ma questo rigorosamente non può dirsi sposalizio dell'anima con Dio; ma più tosto un pegno dello sposalizio, che a tempo opportuno averebbe Iddio celebrato con esso loro; oppure, se tali Santi avevano già ricevuto estasi, e ratti, dovrà dirsi un segno dello sposalizio già con essi celebrato di prima: perchè essendo Iddio puro spirito, non può l'anima unirsi a lui in visione oculare, o immaginaria; ma deve unirsi in estasi, ed in ratto col puro spirito: e però non in altro modo che in puro spirito possono propriamente celebrarsi tali sponsali.

213. Vediamo ora quanto sono preziosi i doni, che nel tempo di detto sposalizio fa Iddio all'anima santa; e per maggior chiarezza dividiamoli in due specie:

cie: altri, che Iddio comparte all'anima in tempo dei ratti, mentre la tiene alienata dai sensi, e unita a sè; altri che le lascia stabilmente impressi, per cui anche dopo i ratti comparisca adorna alla sua presenza. Si avverta però, che questi stessi doni non si concedono tutti a tutte l'anime in istato di sposalizio, nè si concedono a tutte nello stesso modo, ma ad alcune più, ad alcune meno, secondo che a Dio piace di compartirli a ciascuna di esse.

214. L'anima dunque nei ratti rapita a Dio, unita, e trasformata in lui, rimane con tutte le sue potenze, e i suoi atti sommersa, sprofondata, perduta in un abisso di luce, di serenità, di soavità, di pace, e di riposo interiore, che la rende affatto paga a segno tale, *che tornata in sè, le accade andarsene un giorno, o due, ed anche tre*, come dice S. Teresa (*in vit. cap.* 20.) *con le potenze tanto assorte, o come sbalordite, che non paresstino in sè*. Quivi le comunica Iddio i suoi secreti, come a sua Sposa, e le va mostrando qualche parte di quel Regno eterno, e di quella gloria immortale, che le tiene preparata: con quanto suo diletto, non è possibile l'immaginarlo. E però riceve quivi l'anima visioni intellettuali sublimissime, ed anche viste immaginarie molto elevate, come abbiamo detto di sopra. Quivi le si danno molte, e grandi intelligenze, per cui intende in pochi momenti ciò, che in molti anni di studio non averebbe potuto mai apprendere. Quivi le si donano notizie altissime di Dio, dei suoi attributi, e delle sue perfezioni, quali essendo notizie esperimentali, nate da un tocco, che tali divine perfezioni fanno nella sostanza dell'anima, riescono sommamente saporite, e soavi, e recano il più gran diletto che possa godersi in questa vita. Quivi in somma l'anima è trattata da Dio con confidenza da Sposa, e l'è fatta vedere qualche particella, e godere qualche saggio di quella patria beata, a cui l'ha destinata. Il che è tanto vero, che S. Teresa (*cast. inter. mans.* 6. *c.* 4.) arriva a dire queste parole: *Io per me tengo, che se alcuna volta l'anima nei ratti, che Iddio le dà, non intende di questi secreti, che non siano ratti, ma qualche debolezza naturale*.

215. Se poi le visioni, che l'anima ebbe in tali ratti, furono immaginarie, ella può ridire alcuna cosa di ciò che vide, perchè avendo l'oggetto di tali visioni forma, e figura, si possono trovare parole atte ad esprimerlo. Ma se tali visioni furono intellettuali, alle volte nulla potrà riferire di ciò, che le fu fatto vedere: perchè l'oggetto di queste è talvolta sì sublime, e sì rimoto dai sensi, che non vi sono parole idonee a significarlo. A lei però tali viste rimangono altamente impresse nell'intimo del suo spirito, nè mai se ne dimentica. Non dico già, che le ritenga nella memoria con quella chiarezza, e distinzione, con cui la prima volta le concepì, che questo sarebbe troppo; dico solo, che le restano profondamente scolpite nella mente, ma con qualche oscurità, e che quelle verità, e quegli oggetti, i quali la prima volta vide con somma vivacità, gli vede poi come involti in un tenue velo. Non ostante però che tali viste non ritengono il loro primiero vigore, non è credibile quanto sia grande l'utilità, che le arreca la loro memoria, e quanta forza le somministrino per disprezzare tutte le cose della terra, e per innalzarsi con lo spirito a Dio.

216. Voglio accennare una di queste visioni intellettuali, che sogliono accadere in tali rapimenti, riferita da S. Giovanni della Croce. Dice egli, che posta l'anima in ratto, sente talvolta in Dio una musica intellettuale soavissima, quale consiste in vedere la bella armonia, che risulta dalla disposizione di tante creature, dall'ordine che hanno tra di loro, dalla relazione che hanno con Dio, dal testimonio che ciascuna dà di Dio, secondo quello che ha ricevuto da Dio: e in questa vista sente intellettualmente, come tante voci soavi, che in dolce armonia magnificano la sapienza, la scienza, la potenza, la provvidenza, e la grandezza di Dio. E queste appunto, dice il Santo, erano quelle voci, che udì S. Giovanni nell'Apocalisse, di cui dice che erano voci di cetre: *Sicut cytharœdorum cytharizantium in cytharis suis*: cioè voci di gran soavità, fatte non alle sue orecchie, ma al suo intelletto, mentre vedeva la bella armonia, che risultava dalla gran gloria, che ciascun beato dava a Dio dei doni ricevuti da Dio. Si potrebbero anche addurre altre visioni intellettuali, che riceveva S. Teresa nei suoi rapimenti sublimi, come quella, in cui

vide

vide il Trono di Dio, ma non vide in esso la Divinità; solo intese con una notizia ineffabile, che vi risiedeva; e dice la Santa (*in vit. cap. 29.*) queste parole: *Il godimento, che sentii in me, non lo posso nè scrivere, nè raccontare, nè potrà immaginarlo chi non l'avrà mai provato.* Ma questo basti aver detto circa i doni di gran visioni, di grandi intelligenze, di grandi accarezzamenti, e di gran diletti, e gaudj, che dà Iddio all'anima sua sposa, mentre la tiene seco unita nel ratto.

217. Diciamo ora alcuna cosa dell'altra specie di doni, di cui si trova l'anima arricchita, dopo che torna dal ratto ai proprj sensi. Questi consistono in una moltitudine di beni spirituali, dai quali viene ella tanto abbellita, nobilitata, e rinnovata, che non raffigura più sè stessa. Vediamone brevemente alcuni. In primo luogo resta l'anima con un gran conoscimento, e con un'alta stima della grandezza di Dio, a cagione delle notizie, che ha ricevute da lui nel suo ratto; ed insieme con un amore sì vivo inverso lui, che vorrebbe tutta struggersi nelle sue lodi. Secondo, rimane con un bassissimo conoscimento, e con un totale disprezzo di se stessa: perchè a fronte della divina grandezza non può fare a meno di vedere la sua bassezza, e la sua miseria, e con la gran luce, che le è stata comunicata, scuopre in sè stessa ogni atomo di mancamento, ogni neo d'imperfezione: e benchè si sforzi di procedere cauta, e guardinga in ogni sua operazione, pure le sembra di essere molto torbida, e affatto immonda. E' vero, che anche gli altri gradi di orazione lasciano umiltà nell'anima: in questo grado però, in cui la luce del Sole di giustizia riverbera più chiara, il conoscimento della propria miseria è più vivo, e l'abbassamento è più profondo. Terzo, lascia un distaccamento particolarissimo da ogni cosa terrena, e tale, che forse da niun altro favore soprannaturale si produce simile: poichè nell'altre orazioni infuse resta l'anima con gran distacco da qualunque cosa caduca; ma qui con l'anima pare che si unisca anche il corpo ad abborrire tutto ciò, che non è Dio.

218. Quindi siegue il quarto effetto, ed è, che a questi tali riesce tormentosa la vita, perchè niuna cosa è loro di sollievo: tutto ciò che vedono, e tutto ciò che odono, reca loro gran noja: gli stanca il mangiare, gli affanna il dormire, gli attedia il conversare coi prossimi, se non sia per la gloria del loro Sposo divino. In somma vivono come schiavi, legati ai lacci del corpo, guardano la terra come luogo di schiavitù, e di pene, e con grandi impeti anelano alla libertà dei figli di Dio, come faceva l'Appostolo (*ad Rom. 7. 24.*) ripetendo sovente: *Quis liberabit me de corpore mortis hujus?* Quinto, resta l'anima con fortezza singolare, per cui può già mettersi senza pericolo nelle occasioni, che prima erano di distrazioni, e di danno. Per occasioni però qui non intendo quelle, da cui deve guardarsi anche ogni Santo: intendo il trattare coi prossimi per loro bene. Parlando dell'unione semplice, dissi che si guardasse l'anima dalle occasioni, perchè non è anche forte abbastanza. Qui non è così: già l'anima ha acquistata tanta robustezza, per cui i pericoli stessi più non le nuocono; ma tutte le cose l'ajutano per innalzarsi a Dio, e tutte pare che diano mano agli avanzamenti del suo spirito. Sesto, le rimane un grande zelo dell'onore del suo Sposo, una gran brama di patire per lui, un vivo desiderio di far gran cose per suo servizio, e per sua gloria, ed offerendosele l'occasione o di patire, o di operare per i vantaggi del suo Diletto, le si avventa con grande ardore, senza alcun timore, o riguardo; e fa vedere, che le sue brame non sono più deboli, come una volta, ma sono virili, sono forti, sono efficaci. Settimo, rimane l'anima con tutte le sue potenze interiori, ed esteriori rivolta a Dio, e di ordinario anche secondo i primi moti di esse per la gran fermezza che ha presa in lui, e per la gran conversione al bene, in lui gode, in lui spera, in lui teme, in lui si rallegra, in lui si rattrista, in lui solo in somma vive, e in questo stato può dire con S. Paolo: (*ad Galat. 2. 20.*) *Vivo autem, jam non ego; vivit vero in me Christus.* Quindi siegue, che il Demonio istesso o non si accosta a tali anime, o pure si accosta loro con gran timore, perchè vedendole rese forti dal suo celeste Sposo, teme sconfitte.

219. Questi, e molti altri sono i doni, che Iddio lascia impressi nell'anima in

tem-

tempo dei ratti, che è il tempo del loro sacro sposalizio. Questi sono i giojelli, queste le smaniglie, questi i vezzi, questi i nastri, e queste le belle vesti, con cui lo Sposo celeste adorna l'anima sua Sposa diletta, e la rende vaga a sè, terribile ai Demonj dell'inferno, amabile agli Angioli del Paradiso. Sicchè l'anima istessa tornando in sè dalla presenza del suo sposo, in vedersi tanto cangiata, tanto abbellita, e tanto nobilitata, in tutte le sue potenze, va ripetendo con giubilo: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*: che da questo divino sposalizio mi è provenuto ogni bene. Ma ciò che deve recare maggior maraviglia, si è il pensiero, che Iddio alcune volte si prende di ricreare la sua sposa, con metterle sotto gli occhi tutti i bei doni, che le ha compartiti, acciocchè ella se ne diletti. Accade questo, come se uno si trovasse in un Giardino pieno di fiori, ma tutti chiusi nel loro boccio, e all'improvviso tutti quei fiori si aprissero, e per ogni parte diffondessero di sè una fragranza soavissima, che gli recasse gran diletto. Così appunto lo sposo celeste fa talvolta, che tutti i fiori delle virtù, che ha donati alla sua sposa, le si aprano avanti gli occhi insieme con tutti i doni, e favori, con cui l'ha esaltata. Sente ella allora la loro fraganza con gran piacere, gli prende tutti insieme quasi in un mazzo, e sè insieme con essi offerisce con grande amore allo sposo con gusto inesplicabile di ambedue. *Questo*, dice S. Giovanni della Croce (*Esercizio d'amore stanza 26.*) *è uno dei gran sagrifizj, che fa l'anima a Dio; ed uno dei gran diletti, che suole ella ricevere dal tratto familiare con lui.*

220. Non do qui al Direttore avvertimenti particolari pratici, perchè a questo grado di orazione competono quegli stessi, che diedi nel Capo XX. dopo aver ragionato dell'estasi. Solo accenno due cose per sua cautela: la prima, che dal solo innalzamento del corpo da terra non prenda egli fondamento a credere, che la persona sia da qualche ratto soprannaturale portata a Dio, se egli non ci vede tutti quegli altri caratteri, che io sono ito esponendo in questo capitolo; perchè tali apparenze le può fare, ed altre volte le ha fatte il Demonio. La seconda, che non creda che l'anima arrivata a questo sposalizio con Dio vada esente da croci; anzichè qui le ha pesantissime: perchè qui è dove accadono certe ferite, certi languori mortali di amore, certi spasimi amorosi di vedere Iddio, e di goderlo perfettamente nella patria beata, di cui parlammo a suo lungo; e S. Teresa ne parla diffusamente nel suo Castello interiore. (*mans. 6. c. 11.*) Nè può essere di meno che ciò non avvenga; perchè sebbene l'anima in questo stato sublime si appressa a Dio, e si unisce intimamente con lui, l'unione però qui non è stabile, ma torna presto a separarsi da lei. E però la privazione del sommo bene gustato deve per necessità risvegliare in lei acutissimi desiderj di stabilmente possederlo. Tanto più che Iddio istesso concorre a destare con mille modi in tali anime questi spasimi di amore, affine di meglio purificarle con queste pene amorose, e mettervi le ultime disposizioni a quel grado supremo di unione, di cui tratteremo nel capo seguente.

CAPO XXIII.

Grado duodecimo d'Orazione: l'Unione perfetta, stabile, e quasi insolubile dell'Anima con Dio.

221. L'Unione di cui abbiamo ragionato nel precedente capitolo, è alta, e favorita; ma ha il gran pregiudizio di non essere stabile: perchè in quello stato Iddio si separa dall'anima in quanto all'affetto interiore, esperimentale, ed unitivo, e allora l'anima non sente più la presenza del suo sposo divino; e talvolta arriva a segno, che le pare di averlo affatto smarrito. Non così l'unione, di cui parliamo nel presente capo, che congiunge l'anima con Dio sì strettamente, e sì intimamente la trasforma in lui, che mai più non si rompe affatto quel legame di amore; ma sempre ella sente il suo Dio nel profondo del suo spirito, onde è di quella assai più perfetta. Altro che questo non hanno voluto significare S. Bernardo, S. Lorenzo Giustiniani, S. Teresa, S. Giovanni della Croce, e tutti i Dottori Mistici, che sono venuti dopo loro, chiamando questa unione col titolo di Matrimonio spirituale dell'anima con Dio. Se però il lettore scorrendo l'opere santissime, e soavissime di questi venerabili autori, s'imbatterà in tali formole, non se ne formalizzi punto: per-

perchè altro essi non hanno voluto significare con l'analogia del Matrimonio, che una certa specie d'inseparabilità, che passa tra Iddio, e l'anima giunta a questo grado di perfetta unione: poichè siccome i Conjugi dopo essersi congiunti col Sagramento del Matrimonio, e dopo essersi questo perfezionato, non possono mai più separarsi; così Iddio non vuol mai più separarsi dall'anima, con cui si è intimamente congiunto. Nè in questo vi è di che maravigliarsi: perchè se l'Appostolo si serve dell'analogia del Matrimonio per ispiegare l'unione tra Cristo e la Chiesa sua sposa; perchè non possono i Santi servirsi dell'istessa analogia, per dichiarare la stretta unione tra Cristo e l'anima, che ha ricevuta per isposa?

222. Dunque nel presente capitolo spiegheremo in genere la sostanza di questa perfetta unione: nel capo seguente esporremo il modo, con cui si effettua tra l'anima e Iddio: in appresso esamineremo le sue proprietà: finalmente vedremo, qual sia l'amore più qualificato, a cui può giungere un'anima in questo stato. Avverta però il Lettore, che quando io chiamo la detta unione col nome di perfetta, o di perfettissima, non parlo in senso assoluto: perchè so, che può Iddio stringersi con l'anima con unioni più e più perfette in infinito. Neppure parlo comparativamente all'unione, che hanno con Dio i beati nel Cielo: perchè vedendo eglino Iddio svelatamente faccia a faccia, si trasformano in lui con unione incomparabilmente più perfetta, e assolutamente inseparabile. Solo può dirsi, che a questa in qualche modo si assomigli, e che sia nell'esilio un principio di quella felicità, che si darà compita all'anima nella patria beata. Solo parlo relativamente all'unioni, che si concedono all'anime in questa vita mortale, al cui paragone è senza fallo perfettissima.

223. S. Bernardo (*in Cantic. Serm.* 83.) parlando della strettezza di questa unione stabile, e perfetta, ch'egli chiama *matrimoniale*, la dichiara con quelle parole di S. Paolo: ***Erunt duo in carne una***. E dice, che una tal cogiunzione tra l'anima, e Dio, altro alla fine non è, che l'amor santo, l'amor soave, l'amor sereno, l'amor intimo, l'amore scambievole, che unisce ambedue, non in una carne, ma in un puro spirito; di modo che questi due spiriti non siano più due, ma uno spirito solo: parole tutte, che, se si ponderi la loro espressione, altro non possono significare, che un'unione strettissima, e in qualche modo inseparabile tra l'anima e Iddio: *Ut in consensu duorum integrum fiet, perfectumque connubium, ... quod non est aliud quam amor sanctus, & castus; amor suavis, & dulcis; amor tantæ serenitatis, quantæ & sinceritatis: amor mutuus, intimus, validusque, qui non in carne una, sed uno plane in spiritu duos jungat, duos faciat, jam non duos, sed unum; Paulo jam dicente: Qui adhæret Deo, unus spiritus est.*

224. Più chiaramente ancora spiega S. Teresa (*in Cast. inter. mans.* 7. *cap.* 2.) questa strettezza di unione, e questa sua inseparabilità: poichè dopo di aver riferito il modo, con cui si celebrano queste divine nozze tra l'anima e il Verbo eterno, dice così: *Non si può esprimere (per quello che si può conoscere, ed intendere) quanto rimane lo spirito di quest'anima fatto una cosa con Dio ... Che siccome nel Matrimonio i Conjugati non possono più separarsi, così non vuol egli separarsi da lei*. Spiegando poi la diversità, che passa tra l'unione dello sposalizio, e l'unione di che presentemente ragioniamo, rassomiglia quella all'unione di varie candele, che accese formano una fiamma sola, ma possono però dividersi; paragona questa all'acqua piovana, che cade in un fiume, o all'acqua d'un ruscelletto, che entri in mare, tra le cui acque si fa sì stretta unione, che non è più possibile discernere l'una dall'altra, nè separarle. La paragona ancora a due luci, che entrino per due finestre in una stanza, dentro cui tosto si uniscono in una luce indiscernibile, inseparabile; e conclude, come S. Bernardo, che secondo il detto dell'Appostolo, qui più che in ogni altro grado di orazione, l'anima si fa un'istessa cosa con Dio; e può dire con l'istesso Appostolo: (*ad Rom.* 8. 38.) *Certus sum, quia neque mors, neque vita, neque Angeli, neque Archangeli, neque principatus, neque potestates, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quæ est in Christo Jesu.*

225. Non vorrei però che il Lettore prendesse da questa dottrina occasione di abbaglio, quasichè una tal anima innal-

zata

zata ad un'unione sì stretta col Divino Verbo, divenga affatto impeccabile, perchè in realtà può ella non ostante un favore sì eccelso cadere in mancamenti, ed anche in peccati gravi, e con temeraria sfacciataggine voltare le spalle al suo celeste Sposo. Come dunque si accorda questo con quella inseparabilità da Dio, che è il più bel pregio di queste nozze divine? Per intendere questo, conviene considerare questa unione permanente, ed insolubile di divino Matrimonio, e in riguardo a Dio, e in riguardo alla creatura. Se si consideri in ordine a Dio, è certo che egli non assume mai un'anima per sua sposa, nè si unisce mai con esso lei con sì stretto vincolo di amore, se non abbia determinazione di mai più non separarsi da lei, quanto è dal canto suo; e però posto un tal decreto, non può, quanto è da sè, mai più da lei disgiungersi; in questo senso, come ognun vede, deve in rigore una tal unione dirsi inseparabile. Ma se si consideri in ordine alla creatura, può questa senza fallo ritirarsi da Dio suo sposo con colpe leggiere, e può anche abbandonarlo affatto con colpe gravi, ed essergli pienamente infedele: perchè la detta unione nulla pone nella creatura, che la necessiti a non peccare, e che la costringa a procedere con Dio con fedeltà di sposa Ma perchè non unisce Iddio l'anima seco con amore conjugale, se prima non le ha preparata quasi in dote una serie di grazie potenti ed efficaci, per cui quella non solo non la tradirà giammai, ma gli corrisponderà sempre fedelmente con amore di sposa; quindi siegue, che potendo ella peccare in tale stato, non peccherà, che potendo essergli infedele, non lo farà, e che potendo non amarlo, metterà sicuramente tutte le sue premure in corrispondergli con reciproco amore. Da tutto ciò può dedurre il Lettore, che con l'unione perfetta, e stabile molto bene si combina in un'anima la potenza libera a peccare, ed una certa inseparabilità da Dio, che le scuole chiamerebbero *conseguente*, la quale nulla pregiudica alla libertà della creatura ragionevole.

226. Ma perchè questa inseparabilità conseguente può competere anche ad altre anime, un'altra ve n'è più propria dell'anime unite a Dio con unione perfetta, quale chiamiamo *antecedente*; ma però solo in senso morale, che non può essere punto pregiudiciale alla libertà del suo operare. Conciossiacosachè sollevando Iddio un'anima a posto sì sublime, e a grado di tanta confidenza, e di tanto amore, le apparecchia (come si vede con l'esperienza in simili anime, e noi lo vedremo in appresso) un cumulo immenso di favori eccelsi, le dona privilegj singolarissimi, e specialmente quello di farsele perpetuamente sentire in sua compagnia nel suo più intimo centro, dai quali incessantemente assistita, le riesce moralmente impossibile l'eleggere alcun male, preventivamente da lei conosciuto, e il tralasciare l'esercizio di quelle virtù, a cui si sente inclinare con tanto ardore. Poichè se a qualche anima esercitata nella virtù riesce più difficile col progresso del tempo operare il male che fare il bene, come dice S.Giovanni Grisostomo: *Ita facilis redditur in progressu virtus, ut difficilius sit male agere quam bene:* quanto più sarà difficile fare il male, e lasciare il bene a quest'anime, di cui ragioniamo, mentre prima ancora di giungere a stabilirsi sì fissamente in Dio, hanno deposta la scoria di tutte le affezioni, e di tutti gli abiti imperfetti, hanno domate tutte le passioni, hanno acquistati gli abiti delle sode virtù anche in grado eroico, e poi in questo stato divino sono incessantemente protette da Dio con assistenza particolarissima anche di presenza personale sensibile, sono del continuo prevenute con grazie straordinarie, e sublimi: in una parola sono trattate da Dio con amore da sposo. E chi non vede, che in tali anime vi è un'impossibilità morale a fare il male, purchè lo conoscano, ed a lasciare la via della perfezione, a cui sono quasi connaturalmente inclinate per abito, e sì fortemente incitate da una potentissima grazia? E però convien dire, che sia in esse un'antecedente impossibilità, non fisica, che distruggerebbe la loro libertà, ma morale a separarsi da Dio, recata loro da quell'unione perfettissima, che con lo stesso Dio le ha sì strettamente congiunte.

CAPO XXIV.

Si spiega in particolare, come si effetui questa perfetta unione tra l'Anima con Dio.

227. INteso già qual sia la sostanza di questa unione, veniamo a spiegare il modo, con cui suol celebrarsi tra Dio, e l'anima sua sposa. La prima che sia discesa a certe particolarità, pur troppo necessarie a sapersi per la piena intelligenza di questo stato di altissima comunicazione tra l'anima e Dio, è stata S. Teresa, dietro cui poi sono iti tutti gli altri Dottori Mistici. E però anche noi ce la prenderemo per guida in questo capitolo, e ci faremo gloria di premere le sue pedate, sicuri di non errare dietro una scorta così fedele.

228. La Santa dunque proseguendo a spiegarsi con l'allegoria dei maritaggi terreni, dice, che primachè l'anima altissimamente si unisca con vincolo insolubile al suo celeste Sposo Iddio, pone egli in essa, e quasi apre quella stanza, in cui vuole poi abitare stabilmente, e dimesticamente conversare con esso lei. Il che succede in questo modo. La Santissima Trinità con un illapso specialissimo discende nel centro dell'anima, che è appunto l'abitazione in cui vuol perpetuamente dimorare, e deliziarsi con l'istessa anima. Quivi se le manifesta con una visione intellettuale chiara, e distinta, e per mezzo di tal unione l'introduce con tutte le sue potenze in quell' istesso centro, in cui è già ella discesa. Quivi rimane poi sempre l'anima in perpetua coabitazione con Dio, perchè in quel suo centro se lo sente sempre intimamente presente. Dopo questa prima discesa di Dio nel più intimo dell'anima, e dopochè l'anima ha goduto per qualche tempo la dolce compagnia del suo Dio in quel ritiro interiore, si celebra finalmente quell'unione trasformativa altissima, e perfettissima, e in qualche vero senso insolubile tra Dio e l'anima santa. Ho detto molte cose in un fiato, quali però hanno bisogno di essere ad una ad una dilucidate, acciocchè bene s'intendano.

229. Dice bene S. Teresa, che siccome Iddio ha messo stanza nel cielo, benchè sia in ogni parte dell'universo, perchè nel cielo dà segni ptrticolari della sua presenza, e vi risiede come Re nel suo trono; così sebbene egli dimora e nell' anima, e nelle sue potenze, ha però in essa una stanza particolare, in cui egli solo dimora, e vi esercita le opere più segnalate della sua grazia. Questo è il centro più profondo dell' anima, che dai Mistici s'interpreta per la sostanza istessa dell'anima. Or volendo Iddio stabilire questa amicizia perpetua con l' anima diletta per mezzo di detta unione, qualche tempo prima scende con illapso particolare in questa sua stanza, v'introduce l'anima per mezzo d'una visione intellettuale di sè; e dopo questa prima introduzione vi rimane ella sempre in compagnia del suo sposo divino nel modo, che poi dirò. La ragione, per cui Iddio viene ad abitare con l'anima prima di unirla seco, è chiara e manifesta: perchè non potrebbe ella mai da sè con qualunque sua diligenza preparare stanza degna al suo celeste Sposo. E' troppo necessario, che venga egli stesso personalmente ad ornarla di mille virtù, ed a fregiarla di mille doni, che in questo tempo le va benignamente compartendo. Onde non potrebbe ella mai rendersi degna di sì favorita unione, per cui ha da farsi un'istessa cosa con Dio, se con la coabitazione, e col tratto dolce ed amichevole del suo sposo non si andasse perfezionando, abbellendo, e non cominciasse ad acquistare qualità divine, che la rendessero meritevole di un sì alto, e spirituale commercio.

230. Dissi, che la Santissima Trinità discende in quella stanza intima, e secreta dell'anima, ove vuole con esso lei abitare. Nè sembri strano questo modo di parlare: poichè è sentenza dell'Angelico, comune fra li Teologi, che qualunque volta riceva l'anima la grazia santificante, scende in essa personalmente la Santissima Trinità, per abitarvi come in suo Tempio. Il Figliuolo, e lo Spirito Santo vengono mandati; ma l' Eterno Padre discende non mandato nell'anima santificata, di modo che allora una tal anima non solo possiede la gioja inestimabile della grazia con tutti i suoi preziosissimi doni, ma possiede ancora la persona del Padre, e del Figliuolo, e dello Spirito Santo, e può goderne a suo piacere. (1.2.*quæst* 43. *art.* 5.) *Dicendum, quod per gratiam gratum facientem tota Tri-*

Trinitas inhabitabit mentem, *secundum illud* (*Joan.* 14.) *Ad eum veniemus*, *&* *mansionem apud eum faciemus* .... *Unde cum tam Filio*, *quam Spiritui Sancto conveniat & inhabitare per gratiam*, *& ab alio esse*, *utrique convenit invisibiliter mitti*. *Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam*, *non tamen sibi convenit ab alio esse*, *& per consequens nec mitti*. Spiega divinamente il dottissimo Suarez (*tract. de Trinit. l.* 12. *cap.* 5.) questa discesa, e presenza personale della Santissima Trinità, dicendo che consiste in questo, che l'anima santificata per mezzo della grazia, e de' suoi doni esige, ed ha un certo diritto connaturale alla presenza reale, e personale di Dio, in maniera che, se Iddio non fosse già in una tal anima per altri titoli, vi verrebbe per questo solo, che ella è adorna di grazia. Aggiunge S. Tommaso nell'articolo seguente, che qualunque volta l'anima sale a nuovo stato di grazia più alto, e più sublime, come se e. g. fosse esaltata al dono della Profezia, de' Miracoli, oppure si esponesse vittima di carità al Martirio, allora si fa una nuova missione invisibile dello Spirito Santo; ed una particolare discesa della Santissima Triade in quest'anima sublimata a più alto grado: *Quod etiam secundum profectum virtutis*, *aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis* .... *sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur*; *cum aliquis proficit in gratia miraculorum*, *aut prophetiæ*, *vel in hoc*, *quod ex fervore caritatis exponit se martyrio*. (1. 2. *quæst.* 43. *art.* 1.)

231. Da tutto questo siegue, che l'unione stabile, e permanente, essendo uno stato il più elevato, il più eccelso, che si conceda in questa misera vita, richiede che la Santissima Trinità scenda personalmente nell'anima, prima che vi si celebri, e vi debba fare la sua permanenza; il che succede sempre nel centro dell'istessa anima; quale dice S. Teresa essere la stanza in cui risiede Iddio.

232. Ma perchè richiede ancora, che questa venuta personale di Dio non sia ignota all'anima, dovendo egli essere lo Sposo, con cui dovrà l'anima domesticamente conversare; perciò se le palesano le tre Divine Persone con visione chiara, e le dichiarano la cagione della loro venuta, come espone S. Teresa (*Cast. inter. mans.* 7. *cap.* 1.) con le seguenti parole: *Per visione intellettuale con una certa maniera di rappresentazione della verità*, *le si mostrano tutte e tre le Persone della Santissima Trinità con una infiammazione*, *che prima viene al suo spirito a modo di una nuvola di grandissima chiarezza*, *e queste tre Persone distinte*; *e per una ammirabile notizia che si dà all'anima*, *intende con gran verità*, *che tutte queste tre Persone sono una sostanza*, *un potere*, *un sapere*, *e un solo Dio*. *Di maniera che quello*, *che abbiamo per Fede*, *ivi l'intende l'anima* (*si può dire*) *come per vista*, *benchè questa vista non sia con gli occhi corporali*, *non essendo visione immaginaria*. *Qui se le comunicano tutte e tre le Persone*, *e le parlano e le danno ad intendere quelle parole del Vangelo*, *dove dice il Salvatore*, *che egli*, *il Padre*, *e lo Spirito Santo sarebbero venuti a dimorare con l'anima*, *che l'ama ed osserva i suoi Comandamenti*.

233. Fermiamoci in questa visione preambula, e preparativa allo stato di unione perfetta, per considerare varie sue proprietà. In primo luogo non creda il Lettore, che una tal visione delle Divine Persone, benchè distinta, e chiara, sia intuitiva, e simile a quella, che godono l'anime beate nel cielo. E' vista della Trinità, ma per mezzo di una nuvola chiarissima, come dice la Santa, qual nuvola è la Fede grandemente innalzata, e rischiarata con specie, e luce infusa ad intendere con gran distinzione, e chiarezza ciò, che prima intendeva in tenebre, ed oscurità. Infonde Iddio nell'anima una specie intellettuale, per cui penetra altamente, e distintamente quell'istesse verità divine, che prima credeva con fede oscura, ed illustra una tale specie con viva luce, per cui si aggiunga alla penetrazione di dette verità una gran chiarezza. E quella notizia certa, alta, e chiara, penetrativa di Dio, e delle Persone divine, che ne risulta, chiamasi visione distinta: il che, come ognun vede, va tutto involto nei velami della Fede. In secondo luogo per mezzo di questa visione si unisce l'anima a Dio in modo diverso da quello, con cui erasi con lui unita nell'estasi, ne' ratti, e nelle visioni semplici accadutele di prima frequentemente: poichè nell'estasi, e ne' ratti, dice la Santa, l'anima si univa a Dio come cieca, e muta, cioè si univa in quella caligine luminosa dell'Areopagita, in cui l'anima sente alta-

mente di Dio, ma senza intendere di lui cosa alcuna distinta. Ma per questa visione si unisce l'anima a Dio, intendendo con qualche distinzione, e chiarezza quell' oggetto divino, a cui si unisce. In terzo luogo per mezzo di questa visione l'anima si unisce a Dio nell'istesso suo centro, in cui le si fa vedere la Santissima Triade: cosa, che prima non erale mai accaduta, poichè nell'estasi, e nei ratti scendeva Iddio ad unirsi all'intelletto, ed alla volontà, ma non attraeva mai queste potenze nel centro dell'anima, dove egli risiede, per ivi unirle seco, come fa in questa visione preparatoria; poichè siccome l'oggetto di questa visione si rappresenta nel centro dell'anima, così va l'anima in quel centro ad unirsi a Dio con le sue potenze. Tutto ciò mostra, che una tale unione è più intima, più profonda, e più sublime delle passate. In quarto luogo l'anima, unita a Dio nel suo intimo centro, in cui le si manifesta, rimane ivi sempre con lui in coabitazione perpetua, come in stanza sua propria. Questo altro non significa, senonchè l'anima dopo la detta visione, e dopo la detta unione seguita sempre (purchè voglia avvertirlo) a sentire Iddio in quel centro, in cui sì strettamente con lui si unì. Ancorchè la persona parli, tratti, conversi, attenda ad opere esteriori di servizio di Dio; ancorchè soffra persecuzioni, travagli, e patimenti: non lascia mai di sentire nel suo intimo la dolce, ed amorosa compagnia del suo Dio. Sicchè le pare talvolta, come dice la Santa, che fra sè, ed il suo spirito vi sia qualche divisione; mentre trovandosi ella tra occupazioni, e disturbi, vede, o per dir meglio, sente che il suo spirito non si rimove punto da quella quiete, che gode intimamente in Dio. Non voglio già dire con questo, che abbia sempre l'anima quella vista intellettuale della Santissima Trinità, e quell'unione trasformativa, che ricevè la prima volta: poichè se questo accadesse, non solo non potrebbe ella operare, ma neppure vivere tra le genti, come ben osserva la nostra Santa Maestra. Dico solo, che sebbene cessa quella visione, quella unione, quell'estasi, rimane però in lei stabilmente in un sentimento interiore di Dio amoroso, e quieto, per cui si trova sempre con lui là dove con lui si unì per mezzo della predetta visione.

234. Questo sentimento di Dio permanente, e continuo, si chiama da alcuni Dottori Mistici unione abituale, a distinzione di quella prima unione trasformativa, ed estatica, che chiamasi da essi unione attuale. Questo istesso sentimento incessante di Dio si chiama da S. Giovanni della Croce (*Eserc. di amor. stan.* 18.) unione dell'anima con Dio secondo la sostanza; e l'unione attuale mistica, e trasformativa chiamasi da lui unione secondo le potenze. Ma qualunque siano i termini, con cui si esprimono queste comunicazioni divine, la verità è, che Iddio, dopo essersi una volta unito con l'anima nel di lei intimo centro, in cui se l'è fatto vedere personalmente, l'assiste poi in modo, che ella sempre lo senta in quell'interiore ritiro, in cui quello, quasi in propria stanza, se ne stia con esso lui in dolce compagnia. E però la Santissima Trinità in quella sua comparsa, come narra la Santa, spiega all'anima quelle parole di S. Giovanni: (*cap.* 14.23.) *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus;* acciocchè ella sia sicura, che in avvenire sarà permanente la loro coabitazione, e dimora in quell'interiore ritiro. Il che si deve intendere finchè ella si mostri infedele a sì grande sposo.

235. Veniamo ora a dichiarare il modo, con cui Iddio si unisce sì altamente con l'anima, e stabilisce con essa una perpetua amistà, giacchè il detto fin ora è un mero preliminare, e pur troppo necessario per render l'anima sufficientemente adorna, e disposta ad una sì alta comunicazione con Dio. Questa unione dunque perfettissima e per la sua strettezza, e per la sua permanenza, sempre si celebra col Verbo Eterno, che è lo sposo delle nostre anime; e benchè io creda potersi effettuare in più modi, come dirò sul fine, per ora riferirò il modo con cui accadde a S.Teresa, e so essere accaduto ad altre anime sante. Dice la Santa (*Cast. inter. mans.* 7. *cap.* 2.) che dopo la comunione le apparve Gesù Cristo con gran bellezza, con grande splendore, e con apparato di grandissima gloria, e le disse queste parole: *Che già era tempo, che ella prendesse le cose di lui per sue, e che lui avrebbe pensiere di quelle di lei.* Le quali parole furono

una

una specie di contratto, per cui si diedero scambievolmente, e rinnovarono il consenso, che si conveniva per un' amicizia sì inalterabile. Dice la Santa, che questa visione ebbe due qualità. La prima che fu di particolare efficacia non solo per la gloria che portò seco, e per le parole che le furono dette; ma perchè la rappresentazione di Gesù Cristo fu nell' interiore della sua anima, dove, eccettuata la predetta visione della Santissima Trinità, non aveva veduto mai cosa alcuna; e perciò fu più intima, e di maggior effetto, che qualunque altra che ne avesse avuta prima. Secondo, che fu immaginaria; e ne apporta la ragione, per cui dovette essere tale, cioè acciocchè ella intendesse bene la grande opera, che in quell' atto dovevasi effettuare, e il gran favore, che doveva ricevere. Conciossiacosachè le visioni immaginarie, benchè men perfette delle intellettuali, sono più adattate a noi, che ancor viviamo in carne mortale, e che operiamo per mezzo de' sensi. E però dovendo quivi l' anima stabilire per mezzo di uno scambievole consenso un' amicizia sì stretta col Verbo Divino, doveva la vista del celeste sposo essere nel senso interiore della fantasia in modo sensibile, e più confacevole alla sua condizione. Segue a dire la Santa, che la visione immaginaria di Gesù Cristo si cangiò in visione intellettuale, e che in questa si perfezionò tra l' anima sua, e il Verbo Eterno l' unione altissima, e sommamente trasformativa in puro spirito, come se il corpo non vi fosse più, o fosse affatto distrutto, e affatto annichilato, (*in cit. cap.*) *con sì grande, e soave diletto, che non so a che rassomigliarlo; senonchè voglia il Signore per quel momento manifestarle la gloria, che è nel Cielo, per più alto modo, che per qualsivoglia visione, o gusto spirituale*. Aggiunge poi subito, che *non si può esprimere* (*per quello, che si può conoscere, ed intendere*) *quanto rimane lo spirito di quest' anima fatto una cosa con Dio*. E per dare in qualche modo ad intendere questa, per così dire, gran medesimezza, che acquista l'anima con Dio in unione di spirito, apporta subito le parità addotte di sopra dell' acqua piovana caduta nel fiume, e di due luci unite nell' istessa stanza: siccome anche S. Giovanni della Croce si serve di una simile parità (*Eserc. d' amor. stan. 22.*) della luce di una stella, o di qualche candela accesa unita con la luce del Sole, a significare la strettezza in qualche senso inseparabile di tale unione. *Consumato*, dic' egli, *questo spirituale matrimonio tra Dio, e l' anima, sono due naturali in uno spirito, e amor di Dio: nella guisa appunto, che la luce della stella, e della candela alla presenza del Sole si unisce, e si congiunge con esso*. Poco dopo dice: *Dopo essere stata l' anima qualche tempo sposa in intero, e soave amore col Figliuolo di Dio, la chiama poi lo sposo stesso Dio, e la pone in questo suo orto a consumare con esso in questo stato felicissimo il matrimonio spirituale: dove si fa tale congiunzione delle due nature, e tal comunicazione della divina all' umana, che non mutando veruna di esse il proprio essere, ciascuna par Dio; ed ancorchè in questa vita non possa essere perfettamente, è però più di quello, che si può dire, e pensare*. E dice bene questo gran Mistico, che l' unione con Dio in questa vita è sempre imperfetta, benchè sia una comunicazione ineffabile di spirito, che perfetta sarà solo in Paradiso: perchè in Paradiso solo l' unione dell' anima con Dio sarà pienamente trasformativa, sarà eterna, e sarà con tutto rigore inseparabile. Contuttociò può l' anima in questo altissimo stato dire con verità le parole dell' Appostolo: (*ad Galat. 2. 20.*) *Mihi vivere Christus est. Vivo ego, jam non ego: vivit vero in me Christus*.

236. E qui stimo necessario avvertire un' equivocazione presa da alcuni Dottori Mistici circa il precitato testo di S. Teresa, in cui dice la Santa, che la visione del Redentore fu immaginaria, e poco dopo dice, che non fu immaginaria, ma intellettuale, e però essi per difendere la Santa da ogni contraddizione, interpretano, che ella parli sempre di visione intellettuale, ora più distinta, ed ora meno. Ma in realtà, se si considerino attentamente le sue parole, si vedrà, che non vi è luogo ad una tale spiegazione; poichè troppo chiaramente ella ragiona di due visioni, una immaginaria, e l' altra intellettuale. Della prima dice, che si forma per mezzo de' sensi, e potenze, il che non può ad altri competere, che alla visione immaginaria. Della seconda dice, che il Redentore apparisce nel centro dell' anima, non en-

entrando per le porte de' sensi, come entrò nel Cenacolo a porte chiuse: il che non può di altri verificarsi, che della visione intellettuale. Della prima arreca la ragione, perchè sia immaginaria, cioè affinchè per mezzo di tale visione sensibile, e connaturale, intenda bene l'anima, che allora si ha da celebrare tra lei e Dio questa grande unione di spirito per mezzo di un consenso reciproco. Della seconda dice, che in quella visione l'anima si fa di fatto un'istessa cosa con Dio in unione di puro spirito strettissima, e poco men che insolubile, e con diletto più proprio di chi già regna nel cielo, che di chi vive in questa misera terra. Cose tutte, in cui non possono in modo alcuno aver luogo i sensi, e la fantasia; ma devono necessariamente effettuarsi per visione intellettuale. Perciò la Santa Maestra parla in quel luogo manifestamente, non di una sola visione, ora più, ora meno distinta; ma ragiona di due visioni di specie diverse, immaginaria l'una, intellettuale l'altra.

237. Ma benchè la predetta visione del Redentore di ordinario intervenga in questa suprema unione, come si sa anche per relazione altrui; non credo però, che debba necessariamente, e sempre intervenire, nè che di fatto sempre accada: e questo per due motivi. Primo, perchè S. Bernardo e S. Giovanni della Croce, dove spiegano la sostanza di questa unione, non fanno menzione alcuna di una tal visione. Solo parlano del Verbo, e della Divinità. Secondo, perchè questa strettissima congiunzione, ancorchè v'intercеda la vista della Santissima umanità del Redentore, si fa sempre col solo Verbo Divino, dovendo essere unione di spirito a spirito, senza alcuna memoria de' corpi in quell'istante: e però non sembra necessaria una tal vista. Necessarie indispensabilmente pare che debbano essere le due cose seguenti. Primo, una preventiva visione intellettuale della Santissima Trinità, per cui si stabilisca la coabitazione di Dio con l'anima nel di lei centro, perchè questa pare necessaria a questo divino stato. Secondo, che l'anima a tempo opportuno abbia una visione intellettuale del Divino Verbo insieme con qualche locuzione medesimamente intellettuale, che in qualche senso sia mutuo consenso, e scambievole tradizione di ambedue, e che poi segua tra questi due spiriti l'unione strettissima, ed insolubile di amore. Quando vi sia tutto questo, già pare che vi sia quanto basti alla sostanza di questa divina unione, ancorchè manchi la vista di Gesù glorioso. Torna poi il Divin Verbo più volte a trasformare in sè stesso l'anima santa nel modo detto, facendosi una stessa cosa con lei in unità di spirito, e di un purissimo, e sublimissimo amore. Ad alcune anime comparte questo favore più frequentemente, e ad altre più di rado, conforme gli piace di più, o meno spesso visitare, e favorire la sua diletta sposa.

238. Qui non voglio trattenermi in mostrare la diversità che passa tra questa unione perfettissima, e l'altre dichiarate di sopra: perchè credo, che il Lettore avrà da sè osservato, che questa è assai più intima, e stretta, mentre quivi Iddio si unisce all'anima nel suo più profondo centro; dovechè nell'altre scende Iddio ad unirsi alle potenze nella parte superiore dell'anima. Questa è assai più trasformativa, e porta seco una certa inseparabilità da Dio, mentre sempre poi se lo sente nel suo intimo, e sempre si trova in sua compagnia; dovechè nell'altre, passato il tempo dell'unione, se ne rimane l'anima sola, senza quella divina compagnia, e talvolta dolente, e con desiderj acutissimi di rivedere il suo divino sposo, e di riunirsi con lui.

CAPO XXV.

Si espongono i grandi effetti, che rimangono stabilmente impressi nell'anima dopo l'unione permanente, e perfetta.

239. GLI effetti, che gode l'anima in questo stato divino, sono tanti per il numero, e tanto per le loro qualità eccellenti, che non si possono abbastanza esprimere. E però io mi contenterò d'esporne solo alcuni de' principali, secondo la relazione che ce ne fa S. Teresa, (*Cast. intern. mans. 7. cap. 1. 2. 3. 4.*) e S. Giovanni della Croce (*Eserciz. amor. ult. stanz. & in Flam. amor. viva*,) che gli avevano lungamente in sè stessi esperimentati. Convien supporre, che la coabitazione del divin Verbo nell'anima per mezzo della discesa, o illapso già di sopra dichiarato, diviene

ne più intima: dopochè il Verbo si è unito all'anima con unione perfetta, e indelebile; diviene anche il sentimento di Dio più profondo, e la famigliarità dell'anima col suo celeste sposo si fa più intima, e più deliziosa. Da questa coabitazione stabile provengono poi quasi tutti quegli effetti ammirabili, che ora sono per riferire.

240. In primo luogo, avendo Iddio già formata la sua stanza nel centro dell'anima, ne siegue com'effetto infallibile, che in una tal anima vi sia sempre una profonda pace, ed un'alta quiete inalterabile ad ogni evento. Può pure conquassarsi la terra, possono andare in pezzi tutte le sfere, che mai tali anime non perdono un punto della loro pace interiore. Onde ben si verifica, che *factus est in pace locus ejus*, (*Psal.* 75. 3.) che il luogo dove dimora Iddio, è luogo di pace, e se abiti stabilmente, come accade nel caso nostro, è luogo di pace imperturbabile. Rassomiglia S. Teresa (*in Cast. inter. mans.* 7. *cap.* 3.) questa quiete inalterabile alla fabbrica del Tempio di Salomone, in cui lavorando gli artefici con gran calore, non si sentiva mai strepito alcuno, neppure la percossa di un martello. Così nel tempio dell'anima, in cui con discesa tanto speciale è venuto Iddio ad abitare, non si sente mai lo strepito di una minima perturbazione.

241. Non voglio già dir questo, che tali anime non abbiano mai travagli, e pene, e che non sentano mai turbazione alcuna. Se ciò dicessi, mi opporrei troppo al vero; mentre essendo elleno spose di Gesù crocifisso, congiunte sì strettamente con lui, devono essere più che l'altre tribolate, afflitte, tormentate, ed oppresse dal peso di gravi croci. Dico solo, che le loro pene ed afflizioni sono tutte nei sensi, e nelle potenze corporali, nè arrivano mai a penetrare in quel centro, in cui Iddio si è unito con esso loro con union sì stretta, e vi ha fermata la sua abitazione. Quivi la pace è imperturbabile, e perciò le affezioni, e perturbazioni di tali persone sono assai estrinseche nelle potenze sensitive, nè mai giungono nell'intimo del loro spirito; anzi dall'intima, e profonda pace, che sempre godono, sono facilmente dissipate, e rimosse anche dai sensi. Parlando di quest'anime S. Giovanni della Croce (*Eserc. amor. stan.* 22.) dice così: *Vivendo pertanto l'anima una vita così felice, che è vita di Dio, considerisi (se si può) che vita sarà questa, nella quale non solo non può l'anima sentire alcun disgusto, come nemmeno lo sente Iddio; ma gode, sente diletto, e gloria di Dio nella sostanza.*

242. Secondo, queste anime non sono soggette ad aridità, ed a travagli interiori di spirito. Di loro è detto nella Cantica: (*cap.* 2. 11.) *Jam hyems transiit, imber abiit, & recessit*: che è finito per loro il verno della siccità, e terminato il freddo delle desolazioni, ed è svanito il gelo de' timori, de' tedj, e delle angustie. Godono sempre una primavera di fiorite consolazioni in un amor tenero verso la loro divina compagnia, un diletto, e soavità interna, or maggiore, or minore, quale non avendo origine dalle industrie de' sensi, ma da quel Dio, che dal loro intimo la diffonde per tutti i sensi, e le potenze dell'anima, viene ad essere appunto quel diletto, che *exsuperat omnem sensum*. E se qualche volta accade, che patiscano aridità, (come di fatto Iddio talvolta lo permette loro per esercizio di umiltà) il caso è molto raro, la loro aridità è brevissima, e allora meglio conoscono, che hanno Iddio in loro compagnia; mentre in mezzo a tali siccità non si smuovono punto, neppure per primo moto, dalle loro sante determinazioni.

243. Terzo, in quest'anime la fantasia suol essere ben ordinata, e le passioni sogliono stare soggette alla volontà. Di ordinario in esse l'irascibile non si muove, perchè è addolcita da gran diletto: la concupiscibile non si sveglia, perchè è pasciuta da gran soavità. Quest'anime poco temono, e il loro timore è umile, e pacifico, perchè stanno bene appoggiate a Dio come a muro inespugnabile, che le sostiene. Quest'anime sperano, ma meno che l'altre, perchè godono qualche possesso del sommo bene, che le rende paghe. Quest'anime non godono vanamente, perchè sono sempre sazie di quel godimento, ed allegrezza interiore, che abbonda nel loro spirito. Sono come il mare, dice S. Giovanni della Croce, a cui nulla si aggiunge per le acque de' fiumi, che vi entrano, e nulla si toglie per le acque de' fiumi, che ne escono. Quest'anime non si dolsi dolgono, per-

perchè non ha luogo il dolore, dove ha tutto il suo possesso la gioja, la pace, la soavità: e parlando del dolore de' peccati, e della compassione degli altrui mali, che sono effetti virtuosi, dice il sopraccitato Santo, che quest' anime si dolgono, ma senza sentimento di afflizione, compatiscono, ma senza pena sensibile dell' altrui pene, con pronta volontà però di dar loro soccorso. In somma hanno il perfetto di questi affetti virtuosi, separato dall' imperfetto, a modo degli Angeli, i quali si dolgono, ma senza afflizione di dolore; compatiscono, ma senza sentir pena delle altrui sventure. La fantasia ancora in quest'anime, come accennai, sta bene composta, nè riesce loro di disturbo con le distrazioni, cogli svagamenti, e rappresentazioni importune: perchè il lume soprannaturale, di cui abbonda l' intelletto, la raffrena, acciocchè non insolentisca a' danni dello spirito. In somma in questo stato tutta la parte sensitiva, ed inferiore dell' uomo sta soggetta allo spirito, se non in modo sì perfetto, come accadeva nello stato dell' innocenza, e della giustizia originale, in modo però molto simile. Avverto però ciò che ho avvertito un' altra volta, cioè, che non ostante la tranquillità di fantasia, e di passioni, sentono alcune volte queste persone qualche moto di passione: e Iddio lo permette loro per esercizio di virtù. Ma questi stessi moti, torno a dire, non penetrano tanto addentro, che giungano al loro intimo centro, dove l' anima quasi in Olimpo sicuro da ogni tempesta riposa con Dio in perpetua serenità.

244. Quarto, Iddio a queste anime è vita della loro vita; esso con ispirazioni secrete fin dall' intimo le muove, le dirige, le governa, le indirizza in tutte le loro operazioni; e siccome il Sole posto in mezzo del cielo diffonde la sua luce alla Luna, alle stelle, ai pianeti, e a tutte le creature, e tutte attorno attorno le illustra coi suoi splendori; così Iddio fermatosi nel centro di quest'anime, sparge da quello incessantemente la sua luce divina a tutte le loro potenze, onde vedano ciò che devono operare in suo servizio. Questo è tanto vero, che l'anima istessa, sentendo con l' esperienza comunicarsi da Dio questa nuova vita di spirito, non può talvolta far di meno di prorompere in certe parole amorose, e. g. *vita mia*, *mio sostegno*, *vita della mia vita*, ed altre simili. Quindi siegue, che tali anime, regolate da Dio con sì speciale provvidenza nell'ordine soprannaturale, colgono quasi sempre a far ciò che è meglio, e di maggior gloria di Dio, e possono dire di vivere, non più colla vita propria, ma con la vita di Cristo: *Vita nostra sepulta est cum Christo in Deo*. (*ad Coloss.* 3. 3.) *Vivo ego; jam non ego: vivit vero in me Christus*. (*ad Galat.* 2. 20.)

245. Quinto, queste anime vivono in total dimenticanza di sè stesse. Nulla importa loro o la vita, o la morte, o l'onore, o il dispregio: nulla si curano di quanto si dirà, o si farà di loro, nè si prendono pensiere alcuno di quanto può loro accadere: sì perchè hanno commessa a Dio ogni cura di sè; sì perchè tutte le loro premure stanno poste in proccurar in ciò che possono, l'onore del loro sposo divino. Onde si vede manifestamente, che le parole, quali disse loro, come a S. Teresa, il Redentore nell' atto di unirsi con esso loro inseparabilmente, cioè che egli avrebbe in avvenire avuto tutto il pensiere di loro, ed elleno di lui, non furono sole parole, ma opere; voglio dire, furono parole, che ottennero efficacemente l' effetto.

246. Sesto, queste anime hanno perfetta conformità al divino volere. E questa è una delle cagioni principali, per cui niuna cosa le turba, nè le rimove dalla loro intima pace. Anzi i desiderj istessi, gl' impeti, le ansie di vedere, e godere Iddio, da cui prima erano trafitte con tanta veemenza, cessano in questo stato: perchè l' anima anche in questo facilmente si conforma alla volontà del suo sposo, e non si cura di più goderlo, per più servirlo, e per più promovere la sua gloria in questa vita. Non dico, che di tanto in tanto non si desti anche in loro qualche viva brama di essere sciolte dai lacci del corpo, per vivere con Cristo in eterna felicità, e che non prorompano anche esse in quelle parole: (*ad Philip.* 1. 23.) *Cupio dissolvi, & esse cum Christo*. Ma che? Riflettendo esser volontà di Dio che vivano, e che vivendo gli possono far gran servigi con l' acquisto di molte anime, tosto si quietano, nè si curano de' proprj vantaggi, per promovere quelli

del

del loro celeste sposo. E però dice Riccardo di S. Vittore (*de grad. viol. carit.*) parlando di tali anime; *Coarctatur sane e duobus, desiderium habens dissolvi, & cum Christo esse; multo enim melius permanere in carne necessarium ducit propter nos.* Vero è, che conferisce molto a smorzare questi loro ardenti desiderj il possesso benchè imperfetto, che elleno hanno già di Dio, e la compagnia che ne godono nel loro interiore. Questo pascolo giova molto a quietare l'appetito di amore, e a raffrenare l'impeto delle sue brame.

247. Settimo, queste anime hanno gran desiderj di patire; ma in loro questi stessi desiderj sono quieti, e tranquilli: perchè siccome in esse il desiderio di far in tutto la volontà di Dio, è maggiore di ogni altro, così non dando loro il patire (non ostante le gran brame di patire, che nutriscono nel cuore) sono soddisfatte di non patire. Sebbene di rado avviene, che stiano senza gravi, e pesanti croci: perchè essendo spose di un Dio crocifisso, come già dicevo, troppo loro conviene vivere in croce. Questi patimenti però non si danno in questo stato di perfezione, come accadeva prima, o per prova, o per purga; ma si danno per esercizio di virtù, per aumento di merito, e per vantaggio altrui.

248. Ottavo, queste anime ricevono con gran godimento interiore le persecuzioni, e gli oltraggi, e come dice S. Teresa, (*in Cast. inter. mans. 7. c. 3.*) *senza veruna inimicizia, ed odio a coloro, che le perseguitano; anzi portano loro particolare amore, di maniera che se li vedono in qualche travaglio, se ne dolgono teneramente, li compatiscono, e li raccomandano a Dio di buonissima voglia; e si rallegrerebbero di non avere esse i favori, e grazie, che ricevono da Dio, purchè in quel cambio le facesse loro, acciocchè non offendessero sua Maestà.* E Riccardo di S. Vittore: (*de grad. viol. Carit.*) *In hoc gradu*, dice egli, *caritas patiens est, benigna est, non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt, nescit reddere malum pro malo, maledictum pro maledicto, sed e contrario benedicit.* E però chiaramente l'Appostolo (*2. ad Corinth. 12. 10.*) parlando per esperienza, esprime questa eroica mansuetudine: *Propter quod complaceo mihi in infirmitatibus, in contumeliis, in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo.*

249. Nono, queste anime hanno un zelo sì grande dell'onor di Dio, e della salute dell'anime, che nulla si curano che si differisca loro il possesso della gloria beata, purchè possano impedire l'offesa di Dio, e acquistargli molte anime: e però dice di esse S. Teresa: (*in eod. cap.*) *Quantunque sapessero di certo, che nell'uscire l'anima dal corpo, andrebbero a godere Dio, non se ne curano, nè tampoco pensano alla gloria, che hanno i Santi, nè desiderano per allora possederlo, perchè hanno posta la loro gloria in questo, se possono ajutare in qualche cosa il Crocifisso, particolarmente quando vedono che è tanto offeso.* Questi erano i desiderj di S. Paolo, quando diceva: *Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis.* Questi erano i desiderj del mio Santo Padre Ignazio di Lojola, quando si dichiarava, che se egli fosse stato posto in elezione o di volare tosto al Paradiso, o di rimanersi in terra, con incertezza della sua eterna salute, ma con certezza di giovare all'anime; avrebbe ricusato il possesso di quella gloria, in cui era il suo vantaggio, per abbracciare le miserie di questa vita per maggior gloria di Dio. Questi erano i sentimenti di queste anime grandi, sposate tutte a Dio con altissima unione, e però altamente impegnate per il di lui onore. E la ragione di questo si è, perchè Iddio non innalza mai un'anima a questo stato sublime per il solo profitto, e avanzamento dell'istessa anima, non essendovi bisogno di tanto per la santificazione di un' anima sola; ma sempre ha la mira di renderla istrumento idoneo ad operare gran cose in benefizio della sua Chiesa. Ed in fatti sarà difficile trovare alcuna persona, con cui possa credersi essersi Iddio congiunto con sì stretta amicizia, e che non sia stata di grande utile alla Santa Chiesa o con la lingua, o con la penna, o coi patimenti, o con le orazioni, o con nuove istituzioni, e riforme, o con le fatiche, o con i sudori, o col sangue. E questa è la ragione per cui Iddio instilla a tali persone nel cuore quel zelo eroico, che dianzi ho riferito.

150. Decimo, quest'anime avvertentemente non peccano mai, neppur venialmente. Dissi *avvertentemente*, perchè mancando la piena avvertenza, commettono anche esse molte imperfezioni, ed an-

anche peccati leggieri. Lo dice chiaramente S. Teresa (*Castel. inter. mans. 7. cap. 4.*) che l'aveva esprimentato in sè stessa: *Nè meno crediate, che per avere quest' anime sì gran desiderj, e fermi proposti di non fare una imperfezione per cosa del mondo, lascino di farne molte, ed anco peccati, non già con avvertenza, perchè deve dare il Signore a queste tali molto particolare ajuto per questo.* E però trovando il Direttore in tali persone qualche operazione imperfetta (come ve la scorgerà pur troppo, non essendo già impeccabili,) non si adombri soverchiamente, nè si scandalezzi di loro, ma esamini il loro interno, e scoprendo, che tali imperfezioni provengono da mancanza di cognizione, o di riflessione, le renda avvertite, acciocchè in avvenire procedano con maggior cautela. Molti altri sono gli effetti, che produce nell'anima, e vi lascia stabilmente impressi questa perfettissima unione di amore, quali per brevità tralascio, potendo bastare quelli, che ho fin ora accennati, per formare di questo stato divino il dovuto concetto.

CAPO XXVI.

Si parla delle grazie sublimissime, che Iddio fa all' Anima in questo stato divino.

251. NEppure qui pretendo io di riferire tutti i favori, che Iddio fa all'anima sua prediletta sposa, perchè questo sarebbe lo stesso, che mettersi a contare le stelle del cielo, o l'arene del mare, che non hanno numero; neppure è mio intento pormi a dichiarare le qualità di tali grazie, mentre sono così eccelse, che molte volte l'anima istessa, che le riceve, non le può ridire. Solo voglio accennarne brevemente alcune secondo la notizia, che ce ne diede S. Giovanni della Croce, che ne parlò più diffusamente d'ogni altro nell'opera della *Fiamma d'amor viva*, quanto basti ad intendere l'alta comunicazione, che hanno quest'anime col loro sposo divino.

252. Fa Iddio alla sua sposa in questo stato grazie sì alte, e sì sublimi, che non solo sono affatto rimote da ogni cooperazione de' sensi, ma sono anche superiori al ministero istesso degli Angeli. Poichè Iddio unito alla sostanza dell'anima, opera da sè stesso nelle di lei potenze spirituali, in cui gli Angeli non hanno ingresso, comunicazioni sì pure, sì delicate, sì alte, che non vi può giungere il loro ministero. E però pensi ciascuno, di che carattere devono essere tali favori, e qual gloria debbano arrecare all'anime, che gli ricevono. Di questa specie sono certi tocchi, che Iddio fa nella sostanza dell'anima, di cui S. Giovanni della Croce (*Flamma amoris stanza 2.*) parla con molta ripugnanza, perchè non potendosi esprimere la loro sublimità, e soavità, teme di screditarli con ragionarne. *La delicatezza del diletto, che in questo tocco si sente*, dice egli, *è impossibile ad esprimere con parole: nè io vorrei ragionarne, acciocchè non si venga a credere che non è maggior di quello che si dice, essendo che non vi sono vocaboli, per dichiarare, e nominare cose tanto alte di Dio.* Ma per non lasciare affatto all'oscuro opera di amore sì grande, diremo, che il tocco sostanziale consiste in questo, che Iddio tocchi con la sua sostanza la sostanza dell'anima nel modo, che possono tra di loro toccarsi le sostanze spirituali, come noi dichiararemo altrove, e che per mezzo di quel delicatissimo toccamento comunichi all'anima diletta le sue perfezioni, la sua bellezza, la sua dolcezza, la sua bontà, il suo amore, la sua sapienza, e a lei le faccia gustare in un modo molto eminente. Già da questo s'intende, che l'anima gode in questi tocchi un diletto molto simile al gaudio de'beati, e un saggio della patria celeste. Conciossiacosachè siccome da un tocco, che Iddio fa per mezzo della visione intuitiva nella sostanza del beato con la sua sostanza, gliene risulta quell'amore, e sapore di Dio, che lo mette in alto gaudio; così da questi tocchi, che Iddio fa nella sostanza dell'anima con la sua sostanza per mezzo di altissime, e purissime intelligenze, ne ridonda un gaudio più simile che dar si possa a quel gaudio beatifico. Ciò non ostante però fra gli uni, e gli altri tocchi vi è molta differenza: perchè siccome il beato vede svelatamente Iddio, così viene intimamente toccato da Dio, senzachè tra essi vi sia cosa alcuna di mezzo. Dovechè l'anima è toccata bensì intimamente da Dio, ma mediante il velo della fede: perchè l'intelligenze, per mezzo di cui Iddio si comunica sostanzialmente

all'

all' anima in questa vita, per alte che elle siano, vanno sempre involte nei velami della fede. Se poi di questo gran diletto ne trabocchi dallo spirito, in cui tutto si contiene, qualche stilla nelle potenze del corpo, pare che quella gran soavità lo penetri fino all' ossa, e fino alle midolle; tanto è intimo il diletto, che quello prova; onde allora l'anima può veramente dire col Profeta Reale: *Omnia ossa mea dicent: Domine, quis similis tibi?*

253. In questo stato Iddio comunica all' anima perfetta i suoi più alti secreti, e gli svela i suoi arcani più reconditi e della Divinità, e dell' Incarnazione del Verbo, e del mistero della Santissima Trinità: e benchè l'anima sia sempre unita a Dio abitualmente, nel senso che di sopra abbiamo spiegato, in queste comunicazioni però riceve nuove, ed altissime notizie, per cui nuovamente si unisce, e si trasforma in Dio con amore sublimissimo, e soavissimo. Una di queste comunicazioni stupende voglio riferire, onde si veda, quanto siano eccelse le grazie che l'anima riceve, e quanto alto sia il commercio, che ella tiene con Dio in questo stato conjugale. Trasformata l'anima in Dio, e nella Santissima Trinità, con un tocco dell'istessa intimo, e delicatissimo, lo Spirito Santo la leva, e l'innalza ad essere per partecipazione ciò, che egli è per natura al Padre, e al Figlio spirazione di amore: sicchè l'anima medesima spiri, non per essenza, ma per trasformazione, e per comunicazione quella stessa spirazione di amore, che il Padre spira al Figlio, e il Figlio spira al Padre. Il che accade in un modo, che è impossibile a spiegarsi, e con una gloria, e diletto, che non può esprimersi da lingua mortale, anzi neppure intendersi da intelletto umano, che non l'abbia provato. Nè ciò deve parere impossibile: perchè essendo l'anima già trasformata nella Santissima Trinità, non vi è ripugnanza alcuna, che ella operi in modo partecipato ciò, che le Divine Persone operano per essenza, e per natura.

254. E acciocchè non paja che una tal comunicazione ecceda lo stato della vita presente, voglio addurre il testimonio di S. Giovanni della Croce (*in Exercitio amoris stanza 39.*) che di essa parla così: *E' un delicatissimo tocco, e un intendimento, che l'anima sente in quel tempo nella comunicazione dello Spirito santo; il quale a modo di spirare, altamente innalza, ed eleva l'anima, e l'informa, perchè ella spiri verso Iddio la medesima spirazione di amore, che il Padre spira al Figlio, e il Figlio al Padre, che è lo stesso Spirito Santo, che ad essa spira detta trasformazione: imperocchè non sarebbe vera trasformazione, se l'anima non si unisse, e trasformasse anche nello Spirito Santo, sebbene non in isvelato, e manifesto grado per la bassezza di questa vita. Il che per l'anima è di tanta gloria, e diletto, che non lo può esprimere lingua mortale, nè intelletto umano arriva a capire qualche cosa di quello . . . . . E non è da maravigliarsi, che l'anima possa una cosa tanto alta: perchè dato, che Iddio le faccia grazia che arrivi a stare unita alla Santissima Trinità, che tanto incredibile cosa è, ch'ella operi l'opera sua d'intendimento, notizia, ed amore nella Trinità insieme con essa, per una gran similitudine con essa per modo partecipato, operando Iddio in lei?* Questo istesso gran favore si trova esposto nell'Epistola *ad fratres de monte Dei*, che va tra le opere di S. Bernardo Abate di Chiaravalle, la quale se non è dettatura del Santo, è certamente parto di uomo molto accreditato, mentre non di rado è citata da' Teologi Mistici. Dice egli: *Dicitur autem hæc unitas Spiritus, non tantum quia efficit eam, vel afficit ea spiritum hominis Spiritus Sanctus; sed quia ipse est Spiritus Sanctus Deus caritas, cum per eum, qui est amor Patris, & Filii, & veritas, & suavitas, & bonum, & osculum, & amplexus, & quidquid commune potest esse amborum in summa illa unitate veritatis, & veritate unitatis, hoc idem homini fit ad Deum, quod cum substantiali unitate Filio est ad Patrem, vel Patri ad Filium; cum modo ineffabili inexcogitabilique fieri meretur homo Dei non Deus, sed tamen quod Deus est ex natura, homo ex gratia.* Ecco che il Santo Dottore manifestamente dice, che quello che è lo Spirito Santo sostanzialmente, ed essenzialmente al Padre verso il Figlio, ed al Figlio verso il Padre, cioè unità, amplesso, amore, spirazione ec. fa che lo stesso sia anche l'anima trasformata in lui, non però che lo sia per essenza, come egli è, ma solo per comunicazione, e per grazia.

255. A questa comunicazione voglio aggiun-

aggiungerne un' altra, che suole concedersi all'anima, la quale qualche tratto di tempo è vissuta in una sì stretta unione con Dio, e nell'istesso amore unitivo, e perfetto si va più accendendo in nuove fiamme d' amore. La notizia di tal comunicazione mi viene derivata medesimamente da S. Giovanni della Croce nella Fiamma di amor vivo stanza 1. Trovandosi l'anima in orazione, già unita perfettamente a Dio, e cangiata tutta in fuoco di santo amore, accade che venga ella più potentemente investita dallo Spirito Santo, in cui si trova già trasformata, e che cominci a fiammeggiare, e a prorompere in vive fiamme di un più alto, e delizioso amore, come appunto il ferro posto nella fornace, e già trasmutato in fuoco, se sia più gagliardamente investito dal fuoco, che ha intorno, comincia a scintillare. Questa è comunicazione altissima, per la cui piena intelligenza ci convien notare più cose. Primo, che questi fiammeggiamenti, o fiamme di amore, in cui prorompe l'anima già di prima trasformata in fuoco di amore, son atti di amor perfettissimi, e gloriosissimi, in cui ella nuovamente si accende. Secondo, che sebbene queste fiamme di amore son atti dell'istess'anima, non è ella però capace di produrli con l'attività delle sue industrie, ma deve passivamente ricevergli dallo Spirito di amore, che già arde in lei. Poichè è questa un'operazione sublimissima, che si fa nel di lei più profondo seno, in cui non entra nè Demonio, nè Angelo, e nemmeno gli stessi suoi sensi vi hanno alcun accesso; e però non potendo l'anima naturalmente produrre atto alcuno, senonchè dipendentemente da' sensi, neppure può, quantunque adoperi tutte le sue forze, far un'opera di amor tanto sublime, e tanto rimota dalle sue potenze. Solo lo Spirito Santo, che è quel fuoco di amore, in cui è ella già tutta cangiata, può accendere in lei queste fiamme amorose, in cui ella poi prorompa con gran soavità; il che succede in questo modo. Mentre l'anima sta tutta trasformata in Dio, e tutta accesa in amore, lo Spirito Santo eleva altissimamente il suo intelletto con qualche nuova intelligenza, e per mezzo di quella innalza la sua volontà ad un ferventissimo, e deliziosissimo amore, che è appunto la nuova fiamma, che in lei subitamente si solleva, in cui rimane ella nuovamete accesa, e trasformata. Si avverta però, che sebbene non può l'anima con la sua abilità, e con le sue industrie accendersi in queste fiamme di amore, contuttociò merita ella grandemente in queste soavi infiammazioni, perchè dà liberamente la sua volontà, e il suo consenso allo Spirito Santo, che a lei l' infonde: e questo basta per salvar la libertà, che è necessaria per meritare; anzi merita più l' anima in uno di questi fiammeggiamenti, o vogliamo dirli atti sopraffini di amore, che in tutti gli altri atti, che abbia fatti fuori di tale trasformazione, come dice bene S. Giovanni della Croce, perchè sono atti divini prodotti in lei (col suo consenso, e cooperazione però) da Dio stesso unito intimamente alla sua sostanza. Avvertasi ancora, che l' anima in queste fiamme di amore non solo grandemente merita, ma altamente gode: poichè tanto più è gaudioso il diletto, che recano all'anima queste opere di amore, quanto le sono più intime. Or nascendo queste fiamme dal più profondo centro dell'anima, ivi l'uniscono, e la trasformano nuovamente in Dio; onde segue, che l' anima intimamente riconcentrata in Dio, goda in lui una specie di gloria, ed un sapore di vita eterna: e però fra l'anime, che in mezzo a queste fiamme amorose godono un sì alto diletto, e quelle che godono la comune unione, che dichiarammo altrove, vi è gran diversità e nell' intensione di amare, e nella sublimità di godere. Quelle dal sopraccitato Santo sono rassomigliate al fuoco di Dio, che, come dice il Savio, arde in Sion, quale significa la Chiesa militante: queste possono compararsi alla fornace di Dio, che stava in Gerusalemme, che significa visione di pace.

256. E questo basti aver detto, per dare un piccolo saggio delle sublimissime comunicazioni, che si donano all' anima sposa del Verbo Eterno in istato di perfetta unione. Ora altro non mi rimane, se non che riferire ciò, che fa l' anima mentre si trova sì altamente trasformata in Dio, o nella Santissima Trinità. Vedo, che siccome è impossibile lo spiegare adequatamente ciò che in questo stato

to

to ella prova, così è impossibile dir ciò, che ella fa. Contuttociò sulla scorta, che ce ne dà il gran Mistico sopraccitato (*in Flamma amoris viva stanz.* 3.) ne dirò alcuna cosa brevemente. Molte volte la maggior occupazione dell' anima in tali comunicazioni è tutta in rendere a Dio con amor ardentissimo, e con suo immenso piacere tutto ciò, che in questo istesso stato glorioso ha ricevuto da Dio: il che è il più gran dono, che possa fargli. Mi spiego. L'anima in questo stato sente di essere un' istessa cosa con Dio per trasformazione, e di essere Iddio per partecipazione; si vede posta in possesso di Dio stesso, e de' suoi divini attributi per la donazione, e consegna che Iddio istesso le ha fatto di sè in una tal unione. E però che fa ella per soddisfare a pieno al suo fervidissimo amore? Dona a Dio i di lui attributi, e perfezioni, come cosa propria donatale prima da Dio: dona a Dio lo stesso Dio, che già con tanto amore si è donato a lei: dona a Dio lo Spirito Santo, di cui si trova in possesso per la totale trasformazione in lui, affinchè egli si ami col suo medesimo amore. E qui l'anima prova un altissimo diletto in vedere, che fa a Dio dono di una cosa, che è sua propria, perchè è di cosa già donata a lei; e che il dono è degno di Dio, e perfettamente gli quadra. E in questo rimane paga, e contenta, conoscendo che con tali donativi proporzionati alla grandezza di Dio, gli paga tutto ciò, che gli deve. Intanto Iddio accetta con gusto, e con gratitudine i donativi della sua sposa, e con amore infinito torna a ridonarsi a lei, e le fa nuova consegna di sè, e delle sue perfezioni in altra unione, e trasformazione di amore. In questo stesso l'anima l'ama ardentemente, e torna a ridonarsegli con tutto ciò, che ha ricevuto da lui. Così tra Dio e l'anima passa un reciproco amore di perfetta amicizia nel possesso de' beni comuni, che sono la divina essenza, consegnandosela scambievolmente l'una con l'altro, e godendola con comune diletto. Tutto questo, che qui in terra si fa per mezzo di una fede illustratissima, e di un amor ardentissimo, ed unitivo, in cielo si perfezionerà per mezzo della visione, e dell' amor beatifico.

257. Da tutto questo si deduca quanto sia mai vero ciò, che dicono i Santi Padri, e i Dottori Mistici, che lo stato di perfetta contemplazione, quale è certamente quello di cui ora parliamo, sia una vera, ma imperfetta beatitudine, o per dir meglio, sia un principio della beatitudine eterna, per cui incomincia l' anima a godere in terra quella felicità, che poi con perfezione, e con pienezza dovrà possedere eternamente nel cielo. Poichè se alla pace, alla quiete, all' allegrezza, che quest' anime incessantemente godono nel loro interiore, si aggiungano le altissime, e strettissime comunicazioni, che tengono con Dio nelle loro orazioni, chi non ravviserà tosto in esse un abbozzo di quella gloria, che comincia a felicitarle in terra, per renderle poi compitamente beate in Paradiso? E questa è la cagione, per cui non si veggono mai tali anime turbate, o meste, non ostante qualunque disastro, o infortunio, che loro accada; ma sempre compariscono con la serenità nella fronte, con la gioja nel volto, con dolce, e piacevole riso nelle labbra, e con una certa aria celeste, che palesa pur troppo quel piccolo Paradiso di sovrumane delizie, che godono nell' intimo del loro spirito.

CAPO XXVII.

Delle piaghe, e delle ferite di amore, e di altre amorose impressioni, che accadono talvolta in istato di stabile, e perfetta unione con Dio.

258. PRima parleremo delle piaghe, poi delle ferite di amore, e d' altre impressioni soprannaturali, che Iddio fa talvolta o nel cuore, o nelle membra esterne di alcuni suoi gran servi. Questa distinzione è convenientissima, perchè le piaghe, di cui ragioneremo, sono un favore molto maggiore che le ferite di amore, nè ad altri si concedono, che ad anime innalzate a quest' alta comunicazione con Dio; anzi sono uno de' favori più eccelsi, che loro si comparta, perchè alla formazione di tali piaghe non vi concorre in alcun modo la fantasia, nè v' interviene forma, o figura, o rappresentazione di alcun oggetto; ma si formano da Dio stesso nel puro spirito con un tocco della sua Divinità, e fanno nell' anima un effetto veramente ammirabile, che in vece di renderla inferma, come accade nelle pia-

ghe materiali del corpo, la riducono a perfetta sanità, e la rendono intieramente sana. Così dice San Giovanni della Croce (*in flam. amor. viva stan.* 2.) che di tutte queste opere di amore parla divinamente, e per esperienza, e per dottrina. Per intendere come ciò accada, supponiamo coll'istesso Santo ciò che dice Iddio nel Deuteronomio: (*cap.* 4. 24.) *Quia Dominus Deus ignis consumens est*; che Iddio è fuoco, cioè fuoco di amore, e che questo fuoco essendo infinito, come è infinito Iddio, contiene in sè stesso un infinito ardore, e conseguentemente una forza, ed una attività infinita di bruciare, e di convertire in sè stesso qualunque cosa sia da esso tocca. Or se mai accada che questo fuoco increato tocchi un'anima, e con qualche forza la prema, sente quella un ardore di amore maggiore di tutti gli ardori del mondo, che profondamente l'impiaga. Ed è cosa stupenda, che essendo questo fuoco divino sì veemente, sì attivo, che potrebbe consumare mille mondi con maggior facilità che il nostro fuoco non consuma una paglia; pure investendo l'anima, non solo non la consumi, non la finisca, non la riduca in nulla, ma la conforti, ma la diletti, ma la deifichi. Eppure accade così: perchè non è questo un fuoco che stringa, che opprima, ma che diletta, che ingrandisce, che esalta l'anima: non è un fuoco, che tormenta, ma che ricrea con gran soavità, e invece di consumare l'anima in pene, la consuma in gloria.

259. Torniamo ora a noi, per vedere come questo fuoco, impiagando, sana. Al tocco dunque di questo divino fuoco, che è lo Spirito Santo istesso, rimane l'anima piagata in amore. Ma perchè la piaga di amore non si cura se non da quello che la fece, e da questo stesso non si cura, senonchè con un'altra piaga di amore; torna lo Spirito Santo con altro tocco del suo potente fuoco ad impiagare l'anima già piagata, e poi torna a rinnovare su queste piaghe altre piaghe di amore più grandi; finchè venga l'anima a ridursi tutta in una piaga di amore. Quando poi l'anima è già tutta una piaga di amore, allora è affatto sana. Conciossiacosachè non in altro consiste la perfetta sanità di un'anima, senonchè lasci quanto ha di basso e vile, e si risolva tutta in amore di Dio, fino a divenire affatto divina. Ma questo appunto va operando lo Spirito Santo nell'anima: poichè aggiungendo piaga a piaga, la va spogliando a poco a poco del suo esser terreno, e la va vestendo dell'esser di Dio. E però quando l'ha piagata tanto in amore, fino a farla divenire tutta una piaga di amore, allora l'ha sanata tanto, fino a renderla perfettamente sana. Torna poi lo Spirito Santo nuovamente ad impiagarla; ma non più per sanarla, ma per favorirla, per ricrearla, per sublimarla. Questo impiagamento, come già di sopra avvertii, è forse il più alto grado, a cui giunga l'anima unita con perpetua amicizia al Verbo Eterno.

260. Veniamo ora alle ferite di amore, che sono anch'esse una gran grazia, benchè inferiore all'impiagamento, di cui ho parlato. Ma acciocchè non si prenda abbaglio, bisogna avvertire, che queste ferite non sono simili a quelle che fanno andar l'anima addolorata, trafitta, spasimante dietro al suo celeste sposo, e che recano allo spirito un dolore acutissimo, benchè soave: di queste parleremo altrove. Le ferite, di cui ora ragiono, non sono, dico, come quelle temprate nella fucina dell'amor purgativo, ma nella fornace dell'amor puro, e perfetto: e però recano allo spirito (prescindo per ora dal corpo) grande soavità, ed estremo diletto, senza l'amaro di alcun dolore. In queste suole intervenire la rappresentazione di qualche oggetto, cioè di qualche Angelo, o di qualche Santo, oppure, come molte volte accade, del Redentore istesso, da cui quasi da celesti arcieri sono vibrati i dardi di amore, e l'anima sentendosi da quegli strali altamente ferita, e trapassata nell'intimo del suo spirito, prova un piacere immenso, di cui niuno può ragionare come si conviene.

261. Queste ferite di amore consistono *in un tocco, che Iddio fa all'anima, acuto, e penetrante, ma tutto amoroso, e soave, con cui la trapassa con gran dolcezza*: e quella vista dell'Angiolo, o d'altro Personaggio celeste, che scaglia il dardo, altro non è che un simbolo dell'opera, che Iddio nel tempo stesso fa nell'intimo dello spirito. Per bene intendere questo, convien sapere, che, sebbene qualche volta queste ferite passano ad impiagare il corpo, prima però, come dice egregiamente San Giovanni della Croce, si forma-

mano, e si sentono nello spirito, in cui sta la loro sostanza: perchè, come già dissi, consistono in un tocco penetrantissimo, e soavissimo, che fa Iddio nello spirito umano, in cui non può avere luogo il corpo. Ma perchè talvolta fa Iddio che passi al di fuori alcun effetto di quello, che lo strale già operò nello spirito; ne siegue, che allora si apra in alcuna parte del corpo la ferita: e. g. nel cuore, come accadde a S. Teresa, e ad altri servi di Dio, oppure nelle mani, e ne' piedi, e nel costato, come avvenne a S. Francesco di Assisi; e così lo spiega S. Bonaventura nella leggenda della di lui vita. (*Brev. die* 17. *Septembris*.) In questi casi, quanto è maggiore il diletto, che la ferita di amore causa al di dentro, tanto è maggiore il dolore, che la piaga cagiona al di fuori del corpo, e crescendo la dolcezza di quella, si aumenta il dolore di questa, sicchè sente la persona con suo grande stupore sorgere dalla sua ferita e dolore e diletto, e gusto e pena. La ragione di questo l' assegna il sopraccitato Santo (*in flamma amoris viva stan.* 2.) dicendo, *che per ritrovarsi queste anime purgate, e forti in Dio, è a loro diletto nello spirito forte, e sano, lo spirito forte, e dolce di Dio, il quale al contrario nella loro fiacca, e corruttibile carne causa dolore, e tormento*.

262. Queste saette di amore sono talvolta infocate; e allora non solo trafiggono dolcemente l' anima, ma svegliano fiamme di amore, in cui ella arde soavemente, e con gran diletto tutta si liquefa. Durano poi queste opere di amore or più, or meno, o per un lungo tempo, o per un tempo più breve, come a Dio piace, perchè sono cose passive, che non dipendono dalle nostre industrie, ma dal suo arbitrio. Due cose però sono da notarsi. Primo, che quando la ferita si faccia allo spirito solo, senzachè passi ad impiagare il corpo, è più alta, è più intensa, è più soave: perchè allora l' opera di amore è senza il consorzio del corpo, che aggrava sempre lo spirito, e quasi l' imbriglia, e lo raffrena. (*Sapien.* 9. 15.) *Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam*. Secondo, che quando la ferita di amore passa a far piaga nel corpo, finchè questa sta aperta, e dà dolore alle membra, quella dà diletto allo spirito, e continua sempre un dolce tormento, ed un soave martirio.

263. Tutto ciò, che ho detto di queste ferite amorose, a proporzione si ha da intendere di altre impressioni ammirabili, che Iddio si è degnato di fare nel corpo di alcuni suoi servi. Ad alcuni il Signore ha impresso nel cuore alcuni istromenti della sua sacratissima Passione: e. gr. la croce, i flagelli, i chiodi ec. Ad altri vi ha scolpite le lettere iniziali di alcune virtù; e. g. il P. a significare la pazienza, l' U. a denotare l' umiltà ec. Ad altri suoi servi ha fatto simili impressioni nelle membra esteriori del corpo: e. g. ha improntato nella loro testa le sue dolorosissime spine, che in alcuni piccioli tubercoli si vedevano spuntare nelle loro fronti, o effigiato nelle loro mani, piedi, e costato le sue santissime Piaghe, come ho già detto di sopra. Ad altri finalmente ha fatto provare in certi giorni sacri un saggio della sua acerbissima Passione nelle loro membra. Or di tutte queste cose bisogna discorrere nel modo, con cui abbiamo ora ragionato, parlando delle ferite. La prima impressione si fece sempre nello spirito di questi servi di Dio; e dallo spirito per divina virtù, e per ministero angelico passò a farsi l' impronta ne' loro corpi. Volendo e. g. Iddio formare nel cuore di una sua serva qualche stromento della sua Passione, oppure effigiare nelle di lei membra esterne le sue cinque piaghe, le si rappresenta o crocifisso, o in altro modo piagato; e per mezzo di tale rappresentazione imprime profondamente nel di lei spirito un amore soave, e compassivo verso di sè addolorato per un tal tormento. Fa poi, che passi quella impressione amorosa dallo spirito a scolpirsi o nel cuore, o nel corpo della sua serva; e in questi casi ancora, come abbiamo detto di sopra, vanno, e crescono del pari il dolore del corpo, e il piacere dell' anima, fino ad essere talvolta eccessiva la doglia dell' uno, e il diletto dell' altra. Lo stesso accade, quando vuole Iddio stampare ad alcuno nel cuore la lettera iniziale di qualche virtù. Prima Iddio gl' infonde un gran lume circa il merito di una tal virtù; poi gliela scolpisce nell' anima per mezzo di un vivo amore nell' istessa virtù, e finalmente fa in modo prodigioso, che l' impressione fatta nello spirito, vada a sigil-

gillarsi nel cuore per mezzo di qualche carattere indicativo di detta virtù. Lo stesso dico delle spine fitte nella fronte di alcune persone, della piaga aperta ad altre nel petto dal canto manco; dell'incavo fatto ad altre in una spalla dalla Croce del Redentore, delle enfiagioni, e lividure da altre sofferte nelle membra, a similitudine di Cristo flagellato; e di altre simili partecipazioni della sua dolorosissima Passione. Tutte queste cose procedono ad un modo. La grazia prima si fa all'anima, poi passa al corpo; anzi quella è la grazia principale, e più pregevole; e questa è una ridondanza, e manifestazione di quella, benchè prodigiosa.

CAPO XXVIII.

Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette ferite, ed impressioni.

263. AVvertimento I. Avverta il Direttore, che eccettuato l'impiagamento, che nel capo precedente abbiamo dichiarato, in primo luogo tutto il rimanente può accadere all'anima anche fuori dello stato di unione perfetta. Delle ferite di amore non pare che ve ne possa esser dubbio: perchè la ferita ammirabile, che S. Teresa più volte ricevè per mano del Serafino, lasciandole impressa nel cuore la cicatrice, che presentemente si vede, e si ammira nel di lei sacro corpo, le accade prima che ella giungesse a questo stato divino. Si prova questo manifestamente. Quando scrisse la Santa il libro della sua vita, non era ancora a quello stato, che essa chiama di matrimonio, e noi abbiamo chiamato di unione perfetta, e stabile. Il che si deduce da due ragioni. Primo, perchè parlando ella in quel suo libro (*cap.* 20.) di ogni altra specie di favori, fin allora da lei ricevuti, solo di questo, che è il maggiore di ogni altro, non dice una parola. Secondo, perchè dice chiaramente, che in quel tempo la sua orazione di ordinario consisteva in certi languori mortali di amore, di cui parleremo a suo luogo, e diremo che sono l'ultime disposizioni per la detta unione. Dall'altra parte riferisce ella in quel libro, e minutamente descrive queste ferite da lei ricevute per mano de' Serafini. Dunque prima che arrivasse a questo sublime stato, le furono comunicati sì gran favori. Ma se tali ferite possono formarsi prima di giungere ai superiori gradi della contemplazione, molto più possono accadere l'altre impressioni, che sono grazie di minor pregio, benchè in sè stesse grandemente stimabili. Ciò non ostante però, non si concedono da Dio tali favori senonchè a quelle anime, che già sono salite a gran perfezione, ed hanno acquistata con esso lui stretta comunicazione nelle loro orazioni, e però sono guardate da lui con occhio di amore, e distinte con questi segni di speciale benevolenza.

264. Avvertimento II. Avverta il Direttore, che può il Demonio con la sua grande attività formare in alcuno le predette impressioni corporali: perchè può aprire ferite, e piaghe in varie parti del corpo, anche senza recar dolore, e può formarvi tumori, lividure, e cose simili; oppure può far che tali impressioni compariscano nell'altrui membra, benchè non vi siano. Ed in fatti più volte è accaduto, che quelle stimmate, che erano credute impresse dal divino amore, e però erano riguardate con venerazione dalle genti, siano state finalmente scoperte dal sacro tribunale dell' Inquisizione per opere diaboliche, formate dal padre della menzogna. Avverta ancora, che parlandosi delle impressioni interne, che si formano nel cuore, vi può nascere similmente qualche fallacia, e qualche inganno, massime in persone di fantasia fissa, e viva, e d'indole malinconica. Poichè fissandosi queste profondamente nella considerazione della passione del Redentore, può di leggieri accadere, che a vista di dolori sì acerbi si desti loro nel cuore qualche vivo dolore di compassione, e come quelli che allora hanno presenti gl' istrumenti di tali pene, e gli mirano, possono vivamente con la loro fantasia accesa persuadersi, (come pur troppo è avvenuto molte volte) che tali strumenti si sianò già loro scolpiti altamente nel cuore, e che lo riferiscano ai loro Direttori con tutta asseveranza, e senza alcuna dubitazione, delusi affatto dalla loro immaginazione. E però vada assai lento il Direttore in credere tali cose; nè mai s' induca a prestare loro fede, se prima con lunghi esami, ed accurate prove non si è chiarito del vero.

265. Avvertimento III. L'esame, che dovrà fare il Direttore, sarà circa i seguen-

guenti punti. Però, se benchè l'anima non fosse ancora perfetta, sia però molto avvantaggiata nella perfezione, e sia già stata, se non in tutto, almeno in gran parte purificata da Dio con molte prove, perchè non suole Iddio compartire tali favori, che hanno del prodigioso, ad anime deboli, ed imperfette. Secondo, se una tal anima abbia gran comunicazione con Dio, e sia già salita ad alcuni gradi almeno di contemplazione soprannaturale, ed infusa, perchè le ferite, ed impressioni soprannaturali, che Iddio scolpisce nel corpo di alcun suo servo, sono come caratteri, e come attestazioni sensibili dell' amor particolare, che gli porta; e però non si concedono se non a quelli, con cui tiene Iddio un tratto molto intimo, e famigliare. Terzo, se in tali ferite, ed impressioni si unisce con un gran dolore un gran diletto intimo, soave, e pacifico. Questo, dice S. Teresa, è un chiaro segno, che l'opera proviene dalle mani di Dio, poichè non può il Demonio accoppiare insieme in un istesso soggetto estremo dolore, ed estremo diletto, quieto, e soave; e neppure la nostra fantasia può far l'innesto di due affetti tanto contrarj. E la ragione di questo è chiara: perchè il diletto, che addolcisce il dolor corporale, ha la sorgente nell'intimo dello spirito, in cui non ha accesso il Demonio, nè vi può far gran colpo la fantasia con le sue immaginazioni. Quarto, se il dolor soave di tali ferite, o di tali impressioni porti con sè, qualunque volta si desti, elevazione di mente in Dio, e raccoglimento interiore, ancorchè la persona non lo proccuri con le sue industrie, e svegli subito nell'anima una certa cognizione bassa di sè, ed una certa confusione interiore, quieta, e pacifica; e finalmente le somministri, fin che gli dura, fortezza nel patire, prontezza di mortificarsi, attenzione nell'operare, e facilità nell'esercizio dell'altre virtù. Se il Direttore nel diligente esame che farà al suo penitente, vi ravvisi tutti questi contrassegni, si assicuri pure, che quella ferita, o impressione, qualunque ella siasi, non può da altri provenire che da mano celeste, mentre porta seco tali caratteri di vero spirito, e tante benedizioni.

266. Avvertimento IV. Dopochè il Direttore sarà assicurato che le predette impressioni sono opere del divino amore, avverta due cose. Primo, di non palesare a chi che sia un tal favore del suo penitente, (se pure non fosse con qualche persona dotta, santa, discreta, per prender da lei consiglio, e allora obblighi anche lui a tacere con un rigoroso silenzio.) Secondo, costringa il suo penitente con tutta la sua autorità (massime se l'impressioni sono esterne) a nasconderle in ogni modo, e con ogni arte possibile, perchè non vi è cosa, che metta tanto a pericolo un'anima, benchè guidata da spirito buono, quanto la pubblicazione di tali grazie. I secolari, che poco intendono il linguaggio dello spirito, credono santa un' anima, non tanto se la scorgono dotata di gran virtù, quanto se la vedono colma di gran favori, specialmente se giunga a loro notizia, ch'ella porti impresse le piaghe del Redentore, o qualche istrumento della sua Passione, o partecipi in alcuni giorni determinati dei suoi dolori; allora le si affollano attorno con molti atti di venerazione, e di ossequio, e la predicano a piena bocca per santa: onde la meschina si trova in grandissimo pericolo di cadere in qualche compiacenza, e vanità, per cui Iddio le rivolti le spalle, e l'abbandoni. Io so, che la venerabile Suor Veronica Monaca Cappuccina di Città di Castello, che portò per molti anni visibilmente scolpite nelle mani, nei piedi, e nel costato le stimate del Redentore: so, dico, che comparsa dopo morte a due persone di buono spirito, esistenti in parti remotissime, ed ignote l'una all'altra, ha loro detto (conforme la relazione, che ambedue, una non sapendo dell'altra, ne fecero) che Iddio l'aveva condotta per una strada pericolosissima, in cui era stata in cimento di perire; ma che l'aveva assistita con la sua misericordia. Questa strada poi tanto pericolosa altra non fu, che le predette grazie esterne, vivente lei pubblicate a tutta l'Italia. Apra dunque gli occhi il Direttore.

267. Avvertimento V. Se mai Iddio desse in cura al Direttore alcuna di quell' anime, di cui qui ragioniamo, avverta grandemente di non essere occasione d' inciampo, con mostrare di fare qualche stima di lei per tali favori; anzi all'opposto le dica sempre, che egli non fa caso di queste cose, ma che solo fa conto delle virtù grandi, delle virtù eroiche,

che, in cui consiste la santità. In oltre la mortifichi più, che gli altri suoi penitenti: perchè queste hanno bisogno di tali umiliazioni, ed hanno virtù per soffrirle. E siccome Iddio suole umiliare internamento queste anime con un sentimento basso, e con un certo disprezzo di sè stesse, che loro comunica, così deve anche egli umiliare esternamente quelle con le sue riprensioni. Così ella camminerà sicura fra le grazie visibili, e palpabili, che il Signore per sua misericordia le dona, anzi correrà a passi di gigante alle cime più alte della santità.

CAPO XXIX.

Si esamina, se in istato di unione perfetta perda l'anima i ratti, e l'estasi in quanto allo smarrimento dei sensi.

268. PRopongo in questo capo un dubbio pratico da sciogliersi; ed è, se l'anima, che già per divina misericordia è stata innalzata a stato di sì eccelsa unione col Divin Verbo, abbia ratti in questo stato con alienazione totale dai sensi, come le accadeva mentre era in stato di sposalizio spirituale con Dio, come abbiamo detto a suo luogo. Lo scioglimento di questo dubbio è di maggior importanza di quello che paja a primo aspetto: posciachè dicono molti Autori Mistici, che cessano i ratti in questo stato, e specialmente quelli, che portano seco lo smarrimento dei sensi. Dall'altra parte si trovano anime congiunte a Dio con vincolo strettissimo di amore, che cadono spesso in questi eccessi di mente con perdimento totale dei sensi, e vi durano lungo tratto di tempo. Sicchè rimanendo indeciso il predetto dubbio, potrebbe entrare in sospetti, in dubbj, e forse in angustie un Direttore, a cui capitasse alcuna di queste anime, giacchè non saprebbe forse combinare la propria esperienza con l'altrui autorità. E però è necessario dilucidar questo punto.

269. Quei che vogliono il detto stato esente da ratti estatici, che vanno congiunti con lo smarrimento dei sensi, si fondano nell'autorità di S. Teresa, e di S. Giovanni della Croce: mentre la prima par che non gli ammetta nel suo Castello interiore (*mans.* 7. *c.* 3.) e che il secondo gli escluda nell'Esercizio di amore. (*stanz.* 3.) Si fondano in varie ragioni, specialmente in quella, che l'alienazione dai sensi proviene dalla debolezza dell'anima, che non è sufficientemente dilatata a ricevere senza alcuna marcanza la presenza di quella luce, e di quell'amore, che s'infonde nei ratti, il che non milita nell'altro stato, in cui l'anima è già fortificata, corroborata, ed ampliata, quanto comporta lo stato della vita presente: onde può proporzionarsi con tanta luce, e con tanto amore, senza punto illanguidirsi nei sensi. Apportano ancora l'esempio di Gesù Cristo, e di Maria Vergine, di cui non si sa che rimanessero mai alienati dai sentimenti.

270. Dall'altra parte abbiamo l'autorità di S. Bernardo (*in Cant. serm.* 85.) il quale chiaramente afferma, che in questo stato, che egli chiama di matrimonio, i sensi si perdono: ecco le sue parole: *Sed attende, in spirituali matrimonio duo esse genera pariendi; & ex hoc etiam diversas soboles, sed non adversas: cum sanctæ matres, aut prædicando animas, aut meditando intelligentias pariunt spirituales. In hoc ultimo genere interdum exceditur, & seceditur etiam a corporis sensibus, ut se non sentiat, quæ Verbum sentit: hoc fit cum mens ineffabili Verbi illecta dulcedine, quodammodo se sibi furatur, imo rapitur, atque elabitur a se ipsa, ut Verbo fruatur.* Ecco che il Santo a chiare note afferma senza alcuna ambiguità, che l'anima in detto stato perde affatto sè stessa, si unisce al Verbo, gli si unisce per via di ratto, e che in tal unione perde tutti i sensi corporali. In oltre noi abbiamo esempj di Santi grandi, come di S. Francesco, d'Assisi, di S. Francesco di Paola, di S. Pietro, d'Alcantara, di S. Filippo Neri, e di mille altri, che pativano ratti frequenti con alienazione dai sensi, e con elevazione di corpo: nè già cadevano in tali eccessi di mente, e di corpo, mentre erano o principianti, o proficienti nella via del Signore; ma quando giunti, dirò così, all'apogeo della loro santità, o istituivano nuove Religioni, o riformavano l'antiche, o erano assunti da Dio per istrumenti di altre opere illustri in beneficio della sua Chiesa. Onde può credersi giustamente, che fossero già pervenuti alla più stretta, e più inseparabile unione con Dio, che possa darsi in questa vita. Inoltre sappiamo per relazione dei Padri spirituali molto esperti,

ti, esservi anime unite a Dio con questa specie di altissima unione, a cui accadono frequentissime le alienazioni dai sensi nei loro ratti.

271. Posto questo, io non vedo altro modo di conciliare queste autorità, ed esperienze contrarie, che dire, che l'uno e l'altro accade, e che ad alcune anime unite a Dio col più stretto vincolo di amore cessa nei ratti il perdimento dei sensi, e ad altre non cessa. E però stabilisco tre proposizioni. Primo, che tutte l'anime di questo rango hanno frequenti ratti. Secondo, che questi stessi ratti ad alcune spesso accadono con alienazione dai sensi, ad altre senza una tal alienazione. Terzo, che tali ratti, ancorchè succedano con lo smarrimento dei sensi, sono in tale stato assai più nobili, e sublimi che i ratti di semplice sposalizio: onde nulla pregiudicano alla nobiltà, ed altezza di tale stato. Di ciò che ho proposto nel primo punto, non vi può esser dubbio: mentre S. Teresa istessa (*in cast. inter. mans. 7. c. 3.*) la quale dice che giunta l'anima a quest'altezza, le si tolgono tutti i ratti; si protesta però, che questo deve intendersi in quanto all'esteriore, non in quanto all'interiore, in cui sta la sostanza del ratto. Ecco le sue parole: *Il torsele i ratti, come qui dico, è solamente quanto agli effetti esteriori, che quelli cagionano, come sono perdere il senso, e calore: sebbene mi dicono alcuni, che questi non sono altro che accidenti dei medesimi ratti: e che essi in quanto alla sostanza non si tolgono, poichè l'interiore effetto anzi si accresce.* In quanto al secondo punto suppongo due dottrine: una del dottissimo Suarez, (*de Relig. tom. 2. lib. 2. c. 15.*) l'altra dell'Angelico Dottore, da cui mi sarà facile dedurre il mio intento. Asserisce il Padre Suarez, che da qualunque contemplazione perfetta può come effetto proprio, e connaturale seguire l'estasi con l'alienazione dai sensi; e che dall'istessa contemplazione, benchè perfetta (o sia con ratto, o senza ratto) può non seguire naturalmente l'estasi con lo smarrimento dei sensi. Della prima parte non può egli dubitare, perchè è cosa che frequentemente vediamo con gli occhi nostri nelle persone estatiche. La seconda parte da lui vien provata con la parità della visione beata, che è la più alta, e la più sublime contemplazione che possa darsi. Conciossiacosachè è certo, che l'anime nostre, unite ai nostri corpi nella patria beata, non saranno dalla vista di Dio punto alienate dai sensi, ma saranno pienamente libere, e sciolte a sentire con l'orecchie, a mirare con gli occhi, a parlare con la lingua, a muoversi con le membra, come se non tenessero fisso lo sguardo della mente in quel nobilissimo oggetto. Come appunto accadeva al Redentore, che godendo incessantemente la visione beatifica, mentre viveva uomo mortale su questa terra, non per questo era impedito nei sensi, nè era punto alienato da essi (che è appunto quello, che più prova a questo proposito) per la scienza infusa, per cui altissimamente contemplava sempre le cose divine. Da tutto questo siegue, che non vi è contemplazione più alta, ancorchè sia con rapimento dello spirito a Dio, che potendo legare tutti i sensi, non gli possa lasciare anche liberi, e sciolti per operare.

272. Ma più strettamente prova il mio intento l'autorità di S.Tommaso. (*2.2. q. 173. art. 3.*) Parlando egli delle profezie, insegna, che se queste si facciano per mezzo di specie immaginaria, legano i sensi esteriori, acciocchè il Profeta non confonda ciò che vede con lo sguardo interiore della fantasia, con ciò che mira con lo sguardo esteriore dell'occhio. Ma se poi le Profezie si formino per mezzo di specie, e di lume intelligibile, allora, dice egli, non è necessario che siegua legamento dei sensi; e può una tal vista intellettuale stare molto bene e con lo smarrimento dei sensi, e senza esso: *Non est necesse ut fiat alienatio a sensibus exterioribus per hoc quod mens Prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus.* Posto ciò, io formo questo discorso legittimo: I ratti, che si concedono alle dette anime, di ordinario si formano per via di viste, e notizie puramente intellettuali, perchè sono le comunicazioni più alte, e più perfette che si donino da Dio nella vita presente: dunque secondo la dottrina dell'Angelico non è necessario che a tali ratti siegua lo smarrimento dei sensi, ma possono stare comodamente con tale alienazione, e senza essa. La ragione poi di questo a mio parere si è, perchè traendo Iddio a sè un'anima per mezzo di notizie intellettuali, e di lume intelligibile, può far sì, che

quella luce scenda nella fantasia, quanto basta per sopirla, e addormentarla; e allora è certo, che non solo restano tutti i sensi interni sospesi, ma rimangono ancora tutti i sensi esterni impossibilitati a produrre gli atti loro. Può anche Iddio far in modo, che il lume intelligibile si contenga tutto internamente nella parte superiore, e nell'intelletto, senzachè tocchi punto la fantasia; e allora la fantasia con tutti i sensi interiori, ed esteriori, che da lei dipendono, rimane libera alle sue operazioni, e possono essi senza impedimento alcuno produrre gli atti loro, come se la parte superiore non fosse unita con Dio. Dal detto fin qui finalmente si deduce la concordia delle autorità con l'esperienze opposte, che ho addotte nel principio di questo capo. Alcuni dicono, che in queste anime, giunte all'apogeo della contemplazione, cessano nei loro ratti le alienazioni dai sensi, fondati su le proprie esperienze: altri dicono, che non cessano, appoggiati alle proprie, ed all'altrui esperienze: gli uni, e gli altri dicono il vero, perchè può l'uno e l'altro accadere, come ho già mostrato, e in diverse anime di fatto l'uno e l'altro accade, tenendole Iddio in tempo dei ratti o legate, o sciolte dai sensi, secondo i diversi disegni, che ha sopra di loro.

273. Ma acciocchè non creda il Lettore, che quelle anime, che hanno ratti frequenti con perdita dei sentimenti, siano trattate meno nobilmente, e quasi accomunate con l'anime che si trovano in istato di sposalizio, mostrerò ora la diversità, che passa fra i ratti dell'une, e delle altre, che è appunto quello, che di sopra mi proposi nel terzo punto. I ratti di sposalizio, e quelli che accadono dopo in istato di unione perfetta, e quasi inseparabile, in qualche cosa convengono, ma in molte altre cose grandemente disconvengono. Convengono, in quanto che negli uni, e negli altri ratti l'anima da luce infusa è rapita a Dio. Disconvengono primo, perchè nei ratti di sposalizio è rapita con violenza, ma dopo è rapita senza violenza con grandissima soavità. Secondo, nei ratti di sposalizio l'anima è rapita improvvisamente, senzachè possa prevedere l'amorosa violenza del suo sposo divino: dopo, benchè l'anima sia rapita, prevede il dolce rapimento del suo sposo, anzi ne riceve prima gl' inviti in certe dolci chiamate, in certi movimenti soavi, o parole d'amore, con cui Iddio la desta, la chiama, e finalmente in un subito l'invola a sè stessa, e l'unisce a sè. Terzo, nei ratti di sposalizio Iddio va ad unirsi alle potenze nella parte superiore dell'anima, ma poi si unisce Iddio all'anima nel di lei centro, e in quel centro rapisce tutte le di lei potenze, per congiungerle seco: e però questa unione è assai più intima, assai più trasformativa, e assai più soave. Quarto, nei ratti dello sposalizio è grande la notizia, che l'anima ha di Dio, ed è grande l'amore, con cui a lui si unisce: ma dopo è tanto più puro un tal amore, che pare che Iddio alzi all'anima le cortine della sua gloria, (parlo dentro i limiti della fede) le palesi il suo volto, e l'immerga nel suo istesso gaudio. Quinto, dai ratti dello sposalizio rimane il corpo freddo, gelato, e con le membra intirizzite: perchè in realtà in quello stato l'anima non è ancora bene proporzionata all'infusione di tanta luce; ma dopo non solo non restano nel corpo questi geli, e questi rigori; anzichè rimane (come si è veduto molte volte con l'esperienza) col suo calore, col suo vigore, col suo colore, confortato, ristorato, e in tutto migliorato da quel di prima: perchè in realtà l'anima in quest'alto stato è ben disposta a ricevere senza alterazione corporale una maggior piena di luce. Sesto, nei ratti di sposalizio teme la persona, se sia sollevata in aria col corpo; ma dopo, ancorchè sia portata in alto, punto non teme, ma rapita senza violenza siegue con soavità le dolce attrattive del suo Diletto. In somma fra gli uni, e gli altri ratti, ancorchè accadano ambedue con lo smarrimento dei sensi, vi è grandissima diversità, quale conviene pur troppo che vi sia fra sposi, e conjugati. E questo basti aver detto, acciocchè il Direttore, trovando alcun'anima che in istato di tal Matrimonio non patisce alienazione dai sensi, come prima, non si stupisca: e trovandone alcun'altra, che spesso cada in tali alienazioni, non si adombri, sapendo che l'uno e l'altro può accadere senza alcuna ripugnanza.

CA-

CAPO XXX.

Si cerca la cagione, perchè il corpo, perduti i sensi nei predetti Ratti, rimanga sospeso in aria.

274. PAssiamo ora ad indagare la cagione di certe elevazioni di corpo ammirabili, che talvolta succedono nei detti ratti matrimoniali. Succede, come moltissime volte si è osservato, e vien anche riferito da' Dottori Mistici, che rapito a Dio lo spirito con quei ratti perfetti, di cui abbiamo ora ragionato, anche il corpo sia sollevato in alto, e siegua a star pendulo in aria lungo tratto di tempo, e comparisca agli occhi dei circostanti acceso, e rubicondo nel volto, e talvolta ancora luminoso, e quasi trasparente a modo di cristallo. Ma ciò che deve recar maggior maraviglia, si è, che durante quella operazione estatica, sembra che il corpo siasi svestito affatto della sua gravezza; mentre si muove al moto d'ogni aura tenue, anzi fino all'impulsion di ogni soffio, e di ogni fiato leggiero. *Manet corpus suspensum*, dice il P. Ferdinando Caulera, *& a terra elevatum, & absque ullo pondere, vultus splendens rubicundus, formosus, atque in carbonem ignitum conversus. Ex quo plene colligitur id, quod ei æternum præparatur fruendum. Unde videntibus quasi chrystallinum exhibetur*. (*Theol. myst. p. 5. c. 9. n. 20.*)

275. Comunemente i Teologi Mistici assegnano per cagione di questi effetti ammirabili l'impeto dello spirito, che volando velocemente a Dio, trae seco il corpo, lo solleva da terra, e lo regge in aria, finchè dura un tal rapimento. Così anche dicono, che la vaghezza, e lo splendore del volto proviene dalla luce intellettuale abbondantissima, che comunica al corpo le sue splendide qualità. Ma questa opinione patisce molte difficoltà: perchè dato il caso, che lo spirito potesse con quel suo primo impeto portare in alto il corpo, vincendo ogni sua resistenza; non s' intende facilmente, come possa lo spirito, cessato quell' impeto, e trasformato in Dio con somma quiete, reggerlo in aria per ore intere, contro la sua inclinazione di andare al basso, e molto meno s'intende, come possa svestirlo di ogni gravezza, sicchè a guisa di una paglia ad ogni soffio si muova. Nè giova dire, che tanta leggerezza non proviene dall'aver il corpo deposto il peso naturale, ed acquistato un'insolita agilità; ma proviene piuttosto dal non trovare in aria alcun contrario, che resista al suo moto: perchè le persone istesse, che ricevono da Dio tali favori, attestano, che tornando dall'estatico rapimento ai sensi, non sentono la solita gravezza nel loro corpo, e par loro di essere divenuti leggieri come una piuma. Ancora non si fa capire, perchè dovendo lo spirito innalzare il corpo, lo porti piuttosto al Cielo, che a destra, o a sinistra, o ad altra parte, perchè Iddio, che allora è lo scopo di ogni suo moto, si trova in qualunque luogo: regna in Cielo, risiede in terra, si trova in ogni lato, è presente ad ogni luogo. E parlandosi dei ratti perfetti, il rapimento dello spirito si fa sempre nel più intimo centro dell' anima, in cui Iddio le si è sposato, come dice Santa Teresa, e noi abbiamo replicato più volte: e però dovrebbe lo spirito, invece di muovere il corpo, fissarlo piuttosto nel luogo in cui egli si trova. Per queste, ed altre ragioni a me piace l'opinione di alcuni, i quali vogliono, che queste elevazioni, e gli altri effetti ammirabili, che appariscono nei corpi in tempo dei ratti, siano una picciola, ed imperfetta partecipazione delle doti gloriose, in qualche modo dovuto a quelle persone, che Iddio ha unite sì intimamente, e quasi inseparabilmente seco. Per persuadere questa opinione assai verisimile, anzi molto probabile mi convien premettere due autorità, una di S. Agostino, e dell' Angelico Dottore, l'altra comune ai Teologi Mistici.

276. Afferma Sant' Agostino (*Epist. 56. ad Dioscor.*) che in Paradiso le quattro doti gloriose, impassibilità, sottigliezza, agilità, e chiarezza, risulteranno per una certa ridondanza nei nostri corpi dalla beatitudine essenziale dell' anima, quale consiste nella visione, ed amore beatifico di Dio. *Tam potenti natura Deus fecit animam*, dice il Santo, *ut ex ejus plenissima beatitudine, quæ in fine temporis Sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem partem, quæ est corpus, non beatitudo, quæ fruentis, & intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor*. Su la scorta del Santo Dottore lo stesso afferma l'Angelico in più luoghi: (*in 4. contra gentes cap. 86. & alibi*) *Sicut anima, divina visione fruens, quadam spirituali cla-*

claritate replebitur; ita per quamdam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur. L' altra autorità, appoggiata al comune parere de' Dottori Mistici, è quella, che accennammo altrove, cioè che la contemplazione è una beatitudine imperfetta dell' anima, o per dir meglio, è un principio di quella eterna beatitudine, che dovrà perfezionarsi in Cielo per mezzo della visione beatifica. Quindi alcuni Dottori deducono, che siccome secondo l' autorità di Sant' Agostino e di S. Tommaso dalla unione perfettissima tra l' anima e Dio risulteranno ne' corpi beati le doti gloriose in modo perfetto, così dalla unione meno perfetta, che si celebra qui in terra tra l' anima e lo stesso Dio, devono ridondare l' istesse doti, ma in modo però molto inferiore, ed imperfetto. Nè il loro detto è senza una gran congruenza: perchè si scorge di fatto nei corpi di quei servi di Dio, che sono giunti già a questo felice stato, un' ombra di dette doti. Si vede in essi un non so che di impassibilità: mentre elevati in alto da quei ratti sublimi, di cui dianzi ho ragionato, si rendono affatto insensibili alle punture degli aghi, alle ferite del ferro, ed alle scottature del fuoco. Riluce in essi un barlume della dote gloriosa della chiarezza; mentre compariscono talvolta splendidi, e luminosi, come accadde a Mosè, che dopo gli alti colloquj tenuti lungamente con Dio, comparve sugli occhi di Arone, e di tutto il popolo incoronato di raggi, e di splendori; come accadeva al grande Antonio, che nelle sue vigilie, ed orazioni notturne diveniva tanto risplendente nel volto, che ai riverberi della sua luce si discerneva tra la moltitudine degli altri Monaci; come avvenne a San Francesco di Assisi, che rapito in aria col corpo, sembrava che vibrasse raggi luminosi di fuoco; come avveniva al mio gran Patriarca Ignazio, il cui volto compariva agli occhi di San Filippo Neri splendido come un Sole; come accadeva a mille altri, di cui sarebbe troppo lungo il riferirne distintamente i prodigiosi successi. Si scorge ancora nei loro corpi un vestigio di quella dote, che chiamasi sottigliezza; mentre sembra che qualche volta divengano trasparenti, e cristallini a modo più dei corpi celesti, che dei terreni, e alcuni di essi, come narrasi nelle loro istorie, sono entrati nelle stanze a porte chiuse con quella facilità, con cui il raggio del Sole penetra in un cristallo. Ma più chiaramente si scuopre in essi la dote dell' agilità in quelle stupende elevazioni, per cui si sollevano prestamente in alto, e vi perseverano lungo tempo sospesi, divenuti mobili a guisa di leggierissima piuma. E però convien dire, che siccome tali persone partecipano in terra in modo limitato l' eterna beatitudine, così pure partecipino nello stesso modo limitato le doti gloriose, di cui dovranno i loro corpi essere adorni nel cielo. Ed ecco spiegata in modo molto verisimile e congruente la cagione di quegli effetti ammirabili, che nei corpi appariscono in tempo di certi ratti singolari. Lascio qui però di decidere, se effetti sì stupendi nascano quasi connaturalmente da quell' unione intima, e trasformativa, che prova allora l' anima con Dio, oppure ad esigenza di tale unione siano prodotti dagli Angioli nei loro corpi, potendo o l' uno, o l' altro accadere.

CAPO XXXI.

Si accenna, se ad alcuno in questa vita si conceda la Visione Beatifica.

277. Spiegati già tutti i gradi di contemplazione soprannaturale, ed infusa, che si formano per mezzo di atti indistinti, o per parlar più chiaro, per mezzo di atti di fede grandemente rischiarati col dono della sapienza, e dell' intelletto; altro non mi rimane, senonchè dire brevemente alcuna cosa della visione beatifica, ed intuitiva di Dio, di cui è gran questione, se sia mai stata concessa a qualche persona viatrice, benchè solo per passaggio, e per breve tempo: giacchè è certo, che per abito non si concede ad alcuno in questa vita mortale, eccettuato Gesù Cristo, ch' era insieme viatore, e comprensore. S. Agostino, S. Ambrogio, Ugo di S. Vittore, S. Basilio, S. Tommaso vogliono che questa illustre visione fosse compartita alcuna volta a Mosè. Si fondano in quelle parole de' Numeri: (*cap. 12. 6. & seqq.*) *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses,*

ses, qui in omni domo mea fidelissimus est: ore enim ad os loquor ei, & palam, & non per ænigmata, & figuras Dominum videt. Dice Iddio, che Mosè a distinzione degli altri Profeti non vedeva Iddio per mezzo di figure, e di enigmi, ma lo mirava faccia a faccia, e gli parlava a bocca a bocca: dunque convien dire, che lo vedesse svelatamente, come i beati nel cielo. Nè giova rispondere, che gli altri Profeti vedevano Iddio per visione immaginaria, e Mosè a distinzione di quelli lo mirava con visione intellettuale: perchè è certo, che anche gli altri Profeti ricevevano talvolta visioni intellettuali di Dio. Sicchè dovendo Mosè vedere Iddio con visione di diversa specie, altra visione non gli rimaneva, che la chiara, ed intuitiva, con cui lo mirasse diversamente dagli altri.

278. S. Agostino, S. Tommaso, ed altri Dottori affermano chiaramente, che anche a S. Paolo in quel suo celebre rapimento al terzo cielo fosse concesso il gran favore di vedere Iddio a faccia scoperta. Nel qual caso non deve certo negarsi un tal privilegio a Maria Vergine, secondo quella giustissima regola, che non si ha a negare alla Madre tutto ciò, ch' è stato concesso ai servi: e di fatto asseverantemente glielo concedono S. Antonino, S. Cipriano, Ruperto, ed altri. So che un gran coro di Teologi si oppongono a tali opinioni, benchè pie, e con altri passi della Sacra Scrittura si sforzano di mostrare, che a niun uomo, eccettuato il nostro Redentore, sia stato concesso l'onore di vedere svelatamente Iddio in questa nostra misera terra. Ma perchè questa è una questione, che poco conferisce alla pratica di direzione dell'anime, ch'è l'intento di questa presente opera, lascio di esaminare minutamente i fondamenti, che sono per l'una, e per l'altra parte, bastandomi di avere accennate le loro opinioni. Solo avverto, che ci conviene esser cauti in ammettere l'opinioni di altri Dottori, che attribuiscono una tal visione chi a S. Agostino, chi a S. Benedetto, chi al mio gran Padre Ignazio di Lojola, e chi fino a tutte quelle anime che sono da Dio esaltate ad una molto alta, e straordinaria contemplazione, come vuole S. Bonaventura: (*de luminar. Eccl. ser.* 3.) perchè trattandosi di un favore sì alto, che da gran Teologi vien contrastato anche a Mosè, a S. Paolo, ed alla Madre di Dio, non bisogna esser facili a concederlo ad altri Santi, che non furono come quelli tanto esaltati da Dio, e sì benemeriti di tutto il genere umano.

279. Per ultimo, e a guisa di corollario, non voglio qui lasciare di prescrivere al Direttore alcune cautele, con cui deve procedere con quell'anime, che sono salite ai supremi gradi della divina contemplazione di sopra spiegati, ma però con molta brevità: perchè tali anime sono con particolarissima assistenza da Dio protette, e men che l'altre sono soggette a cadute, e ad inganni. Contuttociò, perchè nemmeno esse sono affatto sicure, dico in poche parole, che il Direttore non si fidi di esse soverchiamente; ma di tanto in tanto le mortifichi, e le umilii con la debita discrezione: invigili su le loro azioni, acciocchè procedano con totale perfezione: si faccia render conto del loro interno, non volendo che si guidino col proprio parere: sopra tutto proccuri che procedano con timore, anzichè dall'istessa moltitudine, e grandezza de' favori, che Iddio loro comparte, prendano sempre motivo di più temere: come appunto una nave, che più è ricca di merci, più teme l'insidie de' corsari, perchè ha più che perdere. Ordini loro di pregare incessantemente Iddio per i bisogni di Santa Chiesa, per i Principi ecclesiastici, e secolari, per la conversione degli Eretici, per il ravvedimento de' peccatori, e che proccurino con le penitenze, con l'orazioni, e con le lagrime di placare lo sdegno di Dio irritato dai malviventi: giacchè le orazioni di queste sono di grande efficacia appresso Dio, e Iddio le tiene nel mondo per comune beneficio.

280. Avverta finalmente, che oltre i gradi di orazione infusa, che io ho esposti in questo Trattato, altri tratti di orazione vi sono, i quali possono comodamente a quelli ridursi: perchè in realtà da quelli non differiscono in quanto alla sostanza, nè pongono l'anime in istato di contemplazione diverso. E però non istimo necessario d'individuarli, potendo ogni Direttore con un poco di discernimento che egli abbia, e con un poco di diligenza che adopri, ridurli con facilità ad uno de' gradi di orazione già spiegati.

CAPO XXXII.

Si esamina, se convenga desiderare, chiedere, e proccurare i gradi di Orazione soprannaturale, ed infusa, che abbiamo spiegati.

281. Dichiarati già i gradi principali di contemplazione straordinaria, ed infusa, mi pare troppo necessario al regolamento dell'anima propria, e dell'anime altrui, elucidare l'accennato quesito. Poichè rimanendo indeciso questo dubbio, non saprebbe certamente il Direttore, come debba in pratica contenersi coi suoi penitenti; nè saprebbe ciascuno come gli convenisse portarsi con l'anima propria per il conseguimento di tali orazioni. Il Padre Filippo della Santissima Trinità (*Theol. Myst.* 3. *tract. art.* 4.) afferma senza alcuna limitazione, che dobbiamo tutti aspirare alla contemplazione anche straordinaria, ed infusa, perchè in essa si contiene ogni specie di bene, onesto, utile, e dilettevole. Qual cosa, dice egli, vi può essere più onesta di questa contemplazione, che riconosce per suo principio lo Spirito Santo, ed i suoi preziosissimi doni, che ha per oggetto lo stesso Dio, che ha per fine l'unione fruitiva con esso lui? Qual cosa più utile di tal contemplazione, che arricchisce l'anima di grandi meriti, l'adorna di eroiche virtù, e rende il soggetto, che la possiede, dispostissimo a far gran cose per utile de' prossimi, e per la gloria di Dio? Qual cosa finalmente di essa più dilettevole, che reca all'anima per mezzo dell'unione mistica un saggio di quella felicità, che dovrà poi perfettamente godere nella patria beata? Lo stesso afferma il Cardinale Lauria (*de vit. myst. opusc.* 8. *cap.* 9.) il quale stende la sua asserzione anche ai gradi di unione più alti, e più perfetti, di sposalizio, e di unione perfettissima. Lo stesso ancora asseriscono altri gravi autori.

282. Io non solo non ardisco di contraddire all'opinione di Uomini sì dotti, che anzi confesso concordemente con essi potersi lodevolmente, e con merito bramare e chiedere la contemplazione infusa, purchè tali preghiere, e tali brame non abbiano origine da attacco alcuno spirituale, ma dal solo desiderio del suo maggior profitto, e della maggior gloria di Dio. Contuttociò dico, che è cosa di maggior perfezione, e di maggior sicurezza procedere in altro modo, come spiegherò in appresso, premettendo però prima due notazioni. La prima, che due cose abbiamo proposte ad esaminarsi in questo Capo: se convenga desiderare, e chiedere a Dio i gradi di contemplazione straordinaria di sopra già spiegati; e se convenga ancora proccurargli con le proprie industrie; il che è cosa molto diversa: onde siamo in obbligo di dare e all'uno, e all'altro punto adeguata risposta. La seconda, che due specie di contemplazione vi sono, come ho detto altrove: una che si chiama acquisita, quale benchè non possa aversi senza il concorso della divina grazia, non è però necessario che una tal grazia ecceda il modo dell'ordinaria provvidenza, e però di ordinario non si nega a chiunque sufficientemente vi si disponga: l'altra che si chiama soprannaturale, ed infusa, che dipende da una grazia straordinaria, e dai doni dello Spirito Santo straordinariamente comunicati all'anima, per cui prorompe quella in tutti quegli atti di contemplazione, che abbiamo dichiarati in questo Trattato. Posto questo.

283. Dico primo, che parlandosi della contemplazione acquisita, può, e deve desiderarsi, domandarsi, e proccurarsi discretamente, e umilmente. Si prova questo manifestamente: perchè è certo, che noi dobbiamo bramare, chiedere, e proccurare quegli atti santi, che dipendono dalle nostre diligenze, benchè richiedano indispensabilmente il concorso della grazia di Dio: altrimenti non dovremmo noi desiderare, nè eseguire alcun atto soprannaturale. E tali appunto sono tutti gli atti di contemplazione acquisita, mentre dipendono dalle nostre industrie rimote, o prossime, ajutate però da una grazia di Dio particolare, ma non istraordinaria, nè eccedente il modo della presente, e ordinaria provvidenza, mentre non si nega da Dio a chicchessia, purchè con la sua stessa grazia debitamente vi si disponga. Dunque dobbiamo desiderare, chiedere, e proccurare con i debiti modi la contemplazione acquisita, o per parlare con più proprietà, la contemplazione acquistabile da noi con le nostre forze, assistite da una grazia di Dio speciale, se non vogliamo mancare a noi stessi, ed alla nostra maggior perfezione.

284. Dico secondo, che sebbene sia lecito

cito per buon fine il desiderare, il domandare (lascio per ora il proccurare, che l'esaminaremo poi) i gradi della contemplazione infusa; è cosa però di maggior perfezione, e più sicura, il riputarsene immeritevole, e lo starsene indifferente nelle mani di Dio, proccurando nel tempo stesso di mettere tutte le disposizioni, che sono necessarie per riceverla per ogni caso, che Iddio ce la volesse concedere: eccettuato però il caso, in cui Iddio stesso, come alle volte accade, con desiderj straordinarj ci spingesse internamente ad aspirarvi. Questo è il sentimento del P. Giacomo Alvarez de Paz (*tom. 3. lib. 5. p. 2. c. 13.*) il quale benchè ammetta, che l'anima avvantaggiata nell'acquisto delle virtù, debba aspirare ad una maggior cognizione e ad un più ardente amore verso Dio, non vuole però che in modo alcuno aneli ad atti di contemplazione straordinaria, e singolare, e specialmente ad estasi, a ratti, o visioni, e cose simili, affermando, che tali brame il più delle volte, se non siano con ispecialità mosse da Dio, sono indizj di una men profonda umiltà. *Hæc vero desiderare non licet*, dice egli, *nec postulare, & multo minus ad ea conari, quod esset superbum, atque ridiculum. Immo potius, si talia inciderent, debet homo se prudenter, & humiliter subtrahere, Dominumque rogare, ut via regia eum in cælum ducat.*

285. Questo è anche il sentimento di S. Teresa (*in Cast. inter. mans. 4. c. 2.*) il quale è appresso di me di grandissima autorità, non solo per l'esperienza, che ella aveva in tali cose, ma molto più per la specialissima assistenza, che le prestava Iddio, scrivendo su queste materie mistiche: mentre per attestato di uomini dottissimi nell'una e nell'altra Teologia, non si trova che abbia mai posto il piede in fallo in tutte l'opere che ha mandato alla luce. Ella dunque dopo aver a lungo ragionato, non già dell'orazione di estasi, di ratto, di sposalizio, ec. che sono comunicazioni altissime di Dio con l'anima, ma della sola orazione di quiete, che è uno dei primi gradi di orazione infusa, si figura di vedere le sue Religiose tutte desiderose di conseguire un'orazione sì dolce, sì utile, sì profittevole, e le induce a parlare così: *Vorreste subito, figliuole mie, proccurare di avere quest'orazione, e ragione ne avete: perchè (come ho detto) non finisce l'anima di pienamente intendere le grazie, che le fa qui il Signore, nè con quanto amore la va egli più accostando a sè.* Rispondendo poi al loro desiderio, non le consiglia già a chiedere, e bramare, e molto meno a proccurare orazione sì vantaggiosa; ma dice loro, che l'unico mezzo per ottenerla è l'umiltà; nè già qualunque specie di umiltà, ma un'umiltà sì profonda, per cui se ne reputino immeritevoli, e si persuadano che mai non la conseguiranno in vita loro. Ecco le sue parole. (*in eod. cap.*) *Dopo aver fatto quello, che si fa da coloro delle mansioni passate, altro non vi bisogna che umiltà: da questa si lascia vincere il Signore, per concederci quanto da lui desideriamo. E la prima cosa per conoscere se avete questa virtù, è il pensare, che non meritate queste grazie, e gusti dal Signore, e che non avete d'averli in vita vostra.* Ma ciò che più rileva, si è, che la Santa pare che si dichiari di dare questa risposta alle sue figliuole per rivelazione, o istinto particolare di Dio: mentre incomincia a rispondere alla loro istanza con queste parole: *Io vi dirò quello che ho inteso in questo:* e poi siegue ad esporre il suo sentimento. In conferma di questo apporta la Santa Maestra l'esempio di sè stessa (*Cast. int. mans. 3. cap. 2.*) laddove parlando di quelle grazie interiori, su cui l'era stato comandato di scrivere dai suoi Direttori, dice così: *Quello che con verità posso dirvi, è, che quando io non l'avevo, nè sapevo ancora per esperienza, nè pensavo provarle in vita mia (e con ragione, che troppo contento sarebbe stato per me il sapere, o per conghietture intendere, che in qualche cosa piacevo a Dio.)* Ecco la disposizione, in cui deve star sempre un'anima, che con sodezza attende all'orazione, circa i predetti gradi di contemplazione infusa; stimarsene immeritevole, indegna di avergli mai a ricevere in vita sua.

286. Nè giova qui il dire, che non è contro l'umiltà, nè contro la perfezione cristiana il bramare, e chiedere la contemplazione straordinaria; quando questo si faccia per il suo, e per l'altrui maggior profitto. Poichè io subito rispondo, che quantunque non sia contro, non è certo secondo la maggior perfezione nè

dell'

dell' umiltà, nè di qualunque altra virtù, il nutrire nel suo cuore tali desiderj, e il prorompere in tali domande. E la ragione a mio parere è questa: perchè non è secondo la maggior umiltà, e perfezione il cercare gli avanzamenti dello spirito o proprj, o altrui per mezzi dilettevoli, splendidi, e luminosi. Pongo in chiaro questa proposizione con una parità. Che direbbe il Direttore, se un suo Penitente tutto dedito alla divozione, ed alla pietà, intendendo quanto sia impegnato un Vescovo posto sul candeliere a vista della sua Chiesa, ad attendere seriamente alla perfezione; e il Papa stesso, collocato nel suo trono sugli occhi di tutto l' universo, quanto sia necessitato a proccurare in tutte le sue operazioni un certo lustro di santità; inoltre intendendo ancora, che gran bene possa far quello con la vigilanza ai popoli a sè soggetti, e che utilità immensa possa questo arrecare al mondo tutto col suo zelo pontificale apostolico; si accendesse in gran desiderio di esser Vescovo, e di esser Papa, e importunasse Iddio continuamente di una tal grazia, non per altro motivo, che del gran giovamento che spererebbe ritrarne e per sè, e per gli altri, che averebbe soggetti alla sua autorità? Approvarebbe egli tali desiderj, e tali domande? Gli riputarebbe i più conformi alla umiltà, ed alla maggior perfezione? Certo che no. Perchè non sappiamo, che vi sia stato mai Santo alcuno, che abbia fomentato tali brame nel suo spirito, e che abbia per tali mezzi aspirato ai suoi, e agli altrui avanzamenti spirituali. Anzi sappiamo, che tutti i Santi, benchè sapessero i progressi che potevano fare nello spirito, ed il gran bene che potevano promovere nei loro prossimi per mezzo di tali impieghi, gli hanno grandemente abborriti. E perchè questo? Perchè sono mezzi, è vero, alla santità, ma sono mezzi onorevoli, sono mezzi dilettevoli alla natura umana, e troppo confacevoli all'amor proprio. Applichiamo ora tutto questo al nostro proposito. V' è forse in questa vita cosa di maggior dolcezza, di maggior diletto, di maggior soavità, quanto la contemplazione infusa, che porta seco una certa specie di vera beatitudine? Vi è forse cosa più onorevole in questo mondo, quanto essere accarezzato, favorito, esaltato da Dio stesso con tratti d' amore singolarissimi? Non al certo. Dunque non è il più conforme ad una vera umiltà, ad una virtù maschia, e robusta il desiderare per tali mezzi la propria perfezione, e l' altrui salute.

287. Dirò io ciò, che è più proprio di una umiltà profonda, e di una virtù virile. E' senza fallo il cercare Iddio per un cammino il più dispregevole, per il più aspro, per il più arido, per il più penoso, per il più ripugnante; in somma cercare Iddio per quella strada, per cui camminò lo stesso Dio fatto uomo mortale: come in tanti luoghi c' insegna S. Giovanni della Croce, e specialmente in quegli aforismi celesti, che egli ci propone come regola del nostro vivere. (*in Ascensu Mont. lib. 1. c. 13.*) *Proccuri sempre d' inclinarsi non al più facile, ma al più difficile; non al più saporito, ma al più insipido; non al più gustoso, ma a quello che non dà gusto; non a quello che dà consolazione, ma a quello che reca dispiacere; non a quello che è di riposo, ma al faticoso; non al più, ma al meno; non al più sublime, e più pregiato, ma al più umile, e dispregiato; non al desiderare cosa alcuna, ma a non voler niente*. Questa è la strada sicura, che non fallisce, ma conduce con sicurezza l' anima a Dio, ed alle più alte cime della santità. A questo dunque, e non a' gradi di contemplazione straordinaria, tenga ogni anima umile rivolte tutte le sue brame: questo chieda incessantemente a Dio.

288. Passiamo ora alla seconda parte del nostro assunto, cioè che l' anima per la sua maggior perfezione, e sicurezza, dopo essersi riconosciuta immeritevole di tali contemplazioni, deve starsene indifferente, e spogliata nelle mani di Dio. Non credo che possa mettersi in dubbio, che una tale indifferenza, e conformità sia più che qualunque altro desiderio, conforme alla perfezione cristiana, e più sicura da ogni inganno. Poichè se la volontà di Dio è la regola di ogni maggior perfezione, e santità; chi potrà mai negare, che quanto più la volontà umana si uniforma a una tal regola, tanto più partecipa di una tal santità, e di una tal perfezione, e conseguentemente è più certa di non errare? Il che tanto è più vero nel caso nostro, quanto che sappiamo che la contemplazione infusa non è spediente ad ogni anima, nè per ogni anima è strada la più sicura per giungere alla perfezione. Convengono i Misti-

Mistici, che la contemplazione straordinaria talvolta si nega ai perfetti, e si dona agl' imperfetti; non si dà a quelli, che nella Chiesa di Dio sono collocati in alto posto, e si concede a quelli, che stanno in infimo luogo; non si dà ai religiosi, che vivono solitarj nei chiostri, e si comparte ai conjugati, che vivono in mezzo al secolo, come dice chiaramente S. Gregorio: (*in Ezechiel. homil.* 17.) *Non enim contemplationis gratia summis datur, & minimis non datur; sed sæpe hanc summi, sæpe minimi, sæpius remoti, aliquando etiam conjugati percipiunt*. Inoltre sappiamo, che questa contemplazione, benchè abbia gran forza di tirar l'anima alla perfezione, e a Dio, ad alcuni è riuscita di inciampo per loro colpa, e cadendo i miseri dall' alto, la loro rovina è stata più grave, e talvolta irreparabile. Sicchè voglio inferire, che non sapendo noi se siaci espediente una tal contemplazione, anche secondo i suoi primi gradi; è cosa non solo di maggior perfezione, ma anche di maggior sicurezza starcene con totale indifferenza nelle mani di Dio, che sa meglio di noi ciò che ci conviene.

289. Aggiungo, che la contemplazione infusa induce nella vita spirituale un nuovo stato, che è il più alto, e il più sublime di ogni altro, nè si appartiene a noi, ma a Dio il determinare lo stato, in cui abbiamo a vivere: e volendo farne qualche elezione a nostro arbitrio, ci tocca eleggere l' infimo, e non agognare al supremo, come ci insegna Cristo: (*Luc.* 14. 10.) *Cum vocatus fueris ad nuptias, non recumbas in primo loco...Vade, recumbe in novissimo loco*. L' orazione è un celeste convito, imbanditoci dal Re del cielo, dove sono diversi posti, e cibi varj. Nei primi posti si gustano cibi di gran prezzo, di gran delicatezza, e di gran sapore; negli ultimi posti si mangiano cibi men delicati, men saporiti. Non dobbiamo noi, dice il Redentore, invitati a questo sacro banchetto, metterci subito coi desiderj, giacchè non possiamo in effetto, su i primi posti della contemplazione straordinaria; nè fare importune istante di essere collocati vicini al Re, per mangiare con lui vivande di gran sapore: ma dobbiamo porci con santa umiltà nell'ultimo luogo della meditazione, e starcene quivi volentieri a mangiare cibi meno gustosi, e talvolta a rodere il pan duro, finchè egli stesso vinto dalla nostra modestia, ci prenda per mano, e ci conduca a posto più onorevole: *Vade, & recumbe in novissimo loco, ut cum venerit qui te invitavit, dicat tibi: Amice, ascende superius*.

290. Potrebbe qui dire alcuno, che per assicurare l' anima di non isbagliare nei suoi desiderj, e nelle sue domande, può bramare, e chiedere i detti gradi di contemplazione infusa, con condizione, se le siano espedienti, e se debbano sortire in suo maggior profitto. A questo rispondo con la risposta istessa, che dà S. Giovanni della Croce, laddove parla di simili brame, e preghiere condizionate, (*in ascens. mont. lib.* 3. *cap.* 43.) dicendo, che tali condizioni talvolta sono un palliamento dell' attacco, e dell' amor proprio, da cui in qualche parte almeno procedono. *Vi sono alcuni*, dice il Santo, *che operano più per proprio interesse, e pretensioni, che per onor di Dio: perchè quantunque essi suppongano, che se sarà servizio di Dio, si faccia quel che desiderano, e se altrimenti, no; tuttavia per l' attaccamento, e vano gusto, che in quello hanno, non cessano di farne istanti, ed importune preghiere, che sarebbe meglio, che l' impiegassero in cose di più importanza per essi*. La ragione di questo è chiara: perchè quando si conosce ch'è maggior perfezione il lasciar di bramare, e chiedere alcuna cosa, convien allora (se si voglia operare il meglio) reprimere assolutamente tali brame, e cessare da tali preghiere: poichè il volere in questi casi bramare, o chiedere con qualche limitazione, e condizione, altro non è che un voler soddisfare al suo desiderio men perfetto sotto pretesto di perfezione. Eseguisca dunque il Lettore il consiglio del sopraccitato Santo, e impieghi con maggior rettitudine le sue preghiere in cose, che per lui siano di maggior importanza.

291. Ma benchè l' anima debba riputarsi sempre indegna di salire ai gradi sublimi della contemplazione infusa, e però debba starsene indifferente nelle mani di Dio per la sua maggior perfezione, e sicurezza, come ho mostrato fin ora: non deve però starsene oziosa, nè divenire lenta, e neghittosa nell' operare; ma deve proccurare con tutte le sue forze ogni maggior perfezione, acciocchè volendole Iddio compartire qualche grado della detta contemplazione, non trovi

vi in lei impedimento alcuno, che lo ritardi, il che è appunto quello che inculca più volte S. Teresa nella sue opere. Cercando la Santa la cagione, perchè poche siano quelle anime, che ricevono da Dio tali favori straordinarj, non dice mai, che ciò provenga dal non sapere elleno desiderare, o chiedere; ma dice bensì più volte, che ciò nasce dal non sapersi disporre, distaccandosi generosamente da tutto ciò che è caduco, e da sè stesse, abbattendo ogni sua affezione, ed inclinazione imperfetta, e dal non acquistare ad onta di ogni sua ripugnanza le virtù sode. E tanto più è lodevole questo consiglio, quanto che, ponendo l' anima le disposizioni che sono necessarie alla contemplazione, o la conseguisca, o no, ha già sicuramente ottenuto il suo intento: conciossiacosachè o ella riceverà la contemplazione, se Iddio stimerà espediente concedergliela, o otterrà la perfezione, che è il fine della stessa contemplazione. Domando: Che pretende un' anima, che aneli con incessanti desiderj alla contemplazione straordinaria? Pretende forse ricevere piaceri, diletti, soavità, e contentezze soprannaturali in questa vita? Se questo fosse vero, non meriterebbe certamente di riceverla per questa istessa gola spirituale sì biasimevole, con cui vi aspira. Pretende di giungere per questa via ad una gran perfezione? E già disponendosi con molta cura, viene a conseguire una tal perfezione, che è il fine, benchè non riceva la contemplazione, che è mezzo.

292. E qui non voglio lasciare di avvertire un' altra grande utilità, che deve necessariamente risultare da questo nostro regolamento; ed è, che disponendosi l' anima con profonda umiltà, e con totale indifferenza, o le si conceda, o no la contemplazione divina, rimarrà sempre quieta, sempre serena, sempre contenta. Ma questo non accaderà certamente, se ella vi aspiri con incessanti desiderj, e domande: perchè vedendo alla fine andati a voto i suoi desiderj, è impossibile che non resti con qualche inquietudine, con qualche ansietà, e scontentezza.

293. Rimane ora ad esaminare la seconda parte del quesito proposto nel titolo di questo capo, cioè, se si possa proccurare qualche grado di contemplazione infusa, che è cosa molto diversa dal desiderarlo, e dal chiederlo. In due modi puossi proccurare la contemplazione: o da lontano, disponendosi ad essa con opere di molta perfezione; o dal vicino facendo sforzi, e adoperando industrie, per salire a qualche atto di sublime intelligenza, e comunicazione con Dio. Nel primo modo non solo si può, ma si vede proccurare da tutti ogni contemplazione: perchè tutti dobbiamo, come dianzi ho detto, mettere le disposizioni che per essa sono necessarie; il che in sostanza altro non è, che attendere seriamente all' umiltà, alla mortificazione, all' annegazione di sè, ed al totale distacco da ogni cosa terrena. Nel secondo modo non solo non si deve proccurare qualunque grado di contemplazione soprannaturale, ma è manifesta stoltezza il solo tentarlo: perchè questa non dipende in modo alcuno dai nostri sforzi, e dalle nostre diligenze meschine, ma dipende dall' arbitrio di Dio, che ce la voglia infondere per sua mera bontà; sicchè l' adoperare industrie, e conati, per fare un atto solo di detta contemplazione, è lo stesso che tentare l' impossibile. Che direste voi di un uomo, che non avendo ale, proccurasse di volare; non avendo piedi, proccurasse di camminare; non avendo lingua, proccurasse di parlare. Non lo stimareste stolto? Or tale appunto deve riputarsi chiunque non avendo la grazia della straordinaria contemplazione, tenta di contemplare in modo straordinario, o sospendendo vanamente le potenze dai suoi atti, o innalzandole con isforzi temerarj ad alte intelligenze. Udiamo ciò, che dice il Blosio (*in quadam sua Epistola*) a questo proposito. *Quapropter illi, qui indiscreta vehementia se ipsos importune perurgent, & impellunt ad ea, quæ mensuram gratiæ ipsis datæ excedunt, ut plurimum & quo tendunt non perveniunt, & insuper naturam suam prægravant, & destruunt.* Chiunque, dice egli, facendo indiscreta violenza a sè stesso, si sforza a far ciò, che è superiore alle forze della grazia da Dio comunicatagli, non ottiene il suo intento, anzi con l' arti vane, o conati violenti, che adopra, opprime il naturale, e lo distrugge. L' unico modo per ottenere da Dio comunicazioni straordinarie, è quello, che abbiamo finora inculcato, umiltà, indifferenza, e spogliamento della propria volontà avanti a Dio, esercizio di gran virtù per solo motivo di servi-

re,

re, e di piacere a Dio, e senza alcun interesse di ricever favori. Questo sentimento basso di sè, quest' abbandonamento in Dio, questa servitù sincera, questo amore disinteressato è solo quello, che espugna il cuor di Dio.

294. A tutto questo però ho aggiunto di sopra una limitazione, eccettuando il caso, in cui Iddio stesso con desiderj straordinarj non ci spingesse internamente ad aspirare alle comunicazioni divine della contemplazione infusa: perchè allora converrebbe, senza fallo, secondare gl' istinti particolari della divina grazia. Volendo Iddio innalzare un'anima a qualche grado di alta contemplazione più elevato, suole risvegliare in lei desiderj insoliti di conseguirla. E che altro sono quelle ansie, fame, sete, impeti, ferite, languori di amore, di cui abbiamo parlato diffusamente? Son altro, dico, che desiderj veementi di unirsi a Dio con unione mistica di amore, mossi da Dio stesso in modo straordinario nei nostri cuori? In questi casi è cosa certa che bisogna obbedire agl' impulsi di Dio, bramando le sue comunicazioni; mentre egli stesso per mezzo di tali impulsi ci dà segni chiari di volercisi comunicare. Ma questo mostra, che non è maggior perfezione introdursi da sè in tali desiderj: mentre pare, che Iddio non solo abbia riserbata a sè la contemplazione straordinaria, ma anche i desiderj di ottenerla, mentre e quella, e questi suol egli straordinariamente infondere in quell' anime, con cui vuol nell'orazioni avere speciale comunicazione.

295. Venendo alla pratica di questo capo, anzi di tutto questo Trattato, proccuri il Direttore, che l'anima a sè soggetta operi sempre secondo la misura della grazia, che le sarà da Dio comunicata, nè tenti mai con isforzi inutili, opere, o atti superiori alle sue forze sollevarsi tanto alto, in quanto ai desiderj. Si assicuri, che se Dio vorrà innalzarla a gradi sublimi di contemplazione, la desterà ancora in modo straordinario a desiderargli, ancorchè ella non lo proccuri, mettendole nel cuore ansie, ed impeti tali, a cui appena potrà talvolta resistere. Ma finchè ella non sente la mozione speciale di Dio, meglio è, che non aspiri a tali contemplazioni sublimi, secondo il detto dell' Ecclesiastico: (*cap.3.22.*) *Altiora te ne quæsieris, & fortiora te ne scrutatus fueris*. Non cercare cose superiori allo stato, in cui Iddio ti ha posto; ma stattene umile, basso, spogliato nelle mani del Signore, attendendo a disporti coll'esercizio di tutte le virtù. Attenda bensì in questo stato a cercare Dio con la meditazione, e per mezzo di essa, senza pretendere niente di più, desideri, e proccuri quanto più può di avanzarsi nella cognizione, ed amore di Dio. Se Iddio nelle sue meditazioni le concederà maggior lume, potrà con l'ajuto di quello, lasciando i discorsi, e la varietà degli affetti, fissarsi in Dio, o in qualche verità divina, con una certa pace, quiete, ed affetto dilettevole: il che non eccede la contemplazione acquisita, che ognuno può proccurare, qualunque volta sia assistito con maggior abbondanza dalla grazia ordinaria di Dio. Si assicuri, che con questo regolamento il suo penitente procederà con maggior sodezza, e sicurezza, ed arriverà più facilmente, e più presto a qualche grado di contemplazione infusa, se Iddio avrà determinato di compartirgliela.

Fine del Trattato Terzo.

TRATTATO QUARTO,

In cui si tratta di quei gradi di Contemplazione infusa, che procedono da atti distinti, e chiari.

INTRODUZIONE.

1. Dichiarati già i gradi particolari di contemplazione, che si fanno per via di ratti indistinti circa Iddio, e i suoi attributi; passiamo a spiegare quei gradi di contemplazione, che si formano per mezzo di atti chiari, distinti, e manifesti circa gli oggetti soprannaturali. Tali sono le visioni, per mezzo di cui si mirano con ogni chiarezza, e distinzione gli oggetti, che Iddio vuol manifestare. Tali sono le locuzioni, con cui chiaramente si ode ogni parola, ogni sillaba, che Iddio dica all'anima, e con l'istessa chiarezza si penetrano le verità per tali parole significate. Lo stesso dico delle rivelazioni profezie, ed altre grazie, che per mezzo di dette visioni, e locuzioni, apertamente, e senza oscurità si comunicano non di rado all'anima, che Iddio vuole favorire.

2. Non si maravigli il Direttore, se mettiamo tali visioni, e locuzioni tra i gradi di contemplazione, perchè in realtà rappresentandosi alla nostra vista o interiore, o esteriore alcun oggetto divino, l'anima nostra vi fissa la mente, e con ammirazione, e dilettazione lo contempla; e ascoltando noi le parole di Dio, attendiamo con gran quiete a Dio, che ci parla, e in quella nostra attenzione esercitiamo sempre atti di contemplazione circa le verità, che per mezzo di tali parole ci si palesano. E però in tali viste, e in tali locuzioni sempre v'intercedono atti di vera contemplazione. Ma perchè le verità, e gli oggetti di queste contemplazioni non ci si sogliono proporre in astratto, in oscurità, in caligine (come suol accadere nei gradi di contemplazione dichiarati nello scorso Trattato) ma piuttosto con molta distinzione, e chiarezza: perciò gli atti di tali contemplazioni si chiamano da noi distinti, e chiari.

3. Avverta ancora il Direttore, che noi poniamo nel presente Trattato le visioni, e le locuzioni soprannaturali, non perchè le riputiamo degne di maggiore stima, che i gradi di contemplazione esposti nel Trattato precedente, o perchè pensiamo di preferirle a quelli; ma solo perchè pare che così richieda il retto ordine, e buona disposizione della materia. Non hanno dette locuzioni e visioni connessione alcuna nè tra di loro, nè con gli altri gradi di straordinaria contemplazione; mentre vediamo, che si concedono da Dio non solo ai proficienti, e perfetti, ma ai principianti ancora, e fin talvolta ai peccatori istessi: come furono di fatto concesse all'Appostolo S. Paolo nell'atto istesso, che pieno di empio furore si avvicinava alla città di Damasco, per muover fiera guerra ai seguaci del Redentore. E però non ci parve conveniente frammischiarle fra gli altri gradi di contemplazione infusa, che hanno tra loro ordine, e connessione; ma piuttosto lasciarle in disparte per parlarne separatamente nel presente Trattato. Del resto sappia il Direttore, che i gradi d'orazione infusa già dichiarati, sono favori di rango assai più nobile, e più sicuri dall'illusioni dei nostri nemici, perchè consistono in atti di fede grandemente illustrata, e in atti di fervida carità, per cui l'anima si accosta a Dio, e finalmente si unisce con lui, nè possono così facilmente, come le visioni e le locuzioni, adulterarsi dalla malizia dei nostri infernali nemici. Ma per questo stesso, che i favori di cui ragioneremo in tutto questo Trattato, sono più pericolosi, deve leggersi dal Direttore con maggior attenzione, a fine di saper ben difendere da ogni inganno le anime, che Iddio gli ha date in cura.

CAPO I.

Si dichiara quante, e quali sono le Visioni, con cui in modo straordinario si mirano gli oggetti.

4. DUe sono i scogli, che con gran cautela convien declinare in questa materia delle visioni, che ora prendiamo a trattare. Uno è quello, in cui urtano alcune persone troppo credule, che ad ogni visione, che venga loro riferita da qualsivoglia donniciuola, o uomo rozzo, senza permettere diligente esame, ed accurata ricerca, vi prestano tutta la fede, l'ammirano, l'approvano, e poco meno che non la venerano, come verità di fede. L'altro è quello, in cui vanno ad urtare altre persone troppo incredule, che stimano ogni visione, o apparizione soprannaturale un sogno vano di debole fantasia. I primi incorrono la taccia del Savio: *Qui cito credit, levis est corde* (*Eccli.* 19. 4.) che chi è troppo facile a credere, è leggieri di mente. I secondi meritano quel biasimo di Agostino, che *in homine carnali tota regula intelligendi est consuetudo cernendi*. (*Serm.* 147. *de tem.*) E vuol egli dire che non regolandosi questi tali con la ragione nella loro credenza, sono a guisa dei Bruti, che credono soltanto ciò che veggono.

5. Io non nego, che la materia delle visioni sia scabrosissima, perchè grandemente esposta alle illusioni del demonio, agl'inganni della propria fantasia, ed anche alle frodi di persone ipocrite, che con questi mentiti caratteri di spirito hanno proccurato talvolta di procacciarsi fama di santità. Tutto ciò non deve però renderci increduli; ma cauti, ma circospetti, ma discreti, ma intelligenti di tali materie, e molto diligenti in esaminarle. Perchè sappiamo dall'altra parte, che di visioni, e rivelazioni sono piene le Sacre Scritture; piene ne sono l'Istorie Ecclesiastiche; pieni i libri dei Santi Padri: onde non possono negarsi affatto, senonchè da qualche mente proterva, che sia priva di fede, o di ragione. Vi fu mai uomo sì stolto, quale sapendo, che fra le gioje vere, e le monete legittime trovansene molte falsificate, riputasse tutti i suoi denari, e le sue gemme adulterate, e senza farne alcun conto, andasse a gettarle in mare? Tale sarebbe appunto quello, che sapendo trovarsi visioni false mescolate tra le vere, le disprezzasse tutte, e tutte le riputasse illusioni diaboliche, o inganni della propria immaginazione. Siccome dunque il sapersi, che corrono in città monete false simili alle vere, non fa che le tenghiamo tutte per false; ma fa che siamo molto attenti in esaminarle, e molto avveduti in discernerle; così il sapersi, che tra le visioni soprannaturali, e divine, ve ne sono delle diaboliche, e delle umane, non deve renderci affatto miscredenti, nè indurci ad una stolta persuasione, che nella Chiesa di Dio non vi siano visioni vere: ma deve renderci molto desiderosi di bene intendere tali materie, e molto attenti in esaminarle, onde ne segua poi un giusto discernimento. Il che è appunto lo scopo del presente Trattato, in cui mi sforzerò di dare al Direttore, per quanto sarà alla mia tenuità possibile, tutti quei lumi, che saranno necessarj all'intelligenza, e al pratico regolamento delle visioni, locuzioni, e rivelazioni, che possono accadere all'anima dei suoi penitenti.

6. Venendo ora al punto, che ci siamo proposti a discutere in questo capo, dico, che S. Agostino, S. Isidoro, S. Tommaso, Riccardo di S. Vittore, S. Bonaventura, e comunemente tutti i SS. Padri, e Teologi riconoscono tre specie di visioni. La prima, che si chiama *corporea*, ed appartiene al senso esteriore dell'occhio: la seconda, che si chiama *immaginaria*, ed appartiene al senso interiore della fantasia: la terza, che si chiama *intellettuale*, ed appartiene alla potenza spirituale dell'intelletto. S. Agostino lungamente discorre su queste tre classi di visioni nel libro XII. *super Genes. ad litteram*: ne parla S. Isidoro nel libro settimo dell'Etimologie, come riferisce S. Tommaso 2. 2. *quæst.* 175. *art.* 3. *Ponit tria genera visionum, unum secundum oculos corporis; alterum secundum spiritum immaginarium; tertium per intuitum mentis*. Lo stesso S. Tommaso parlando del ratto di S. Paolo al terzo Cielo, per i tre Cieli, sopra cui fu rapito l'Appostolo, intende le tre predette specie di visioni; di modo che al primo Cielo corrisponda la visione corporea, al secondo Cielo la visione immaginaria, e al terzo Cielo la visione intellettuale. *Per tertium cælum potest intelligi ali-*

aliqua visio supermundana, quæ potest dici tertium Cælum triplici ratione. Uno modo secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum, ut primum Cælum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete. (*Dan.* 5.) *Secundum autem Cælum fit visio imaginaria, puta quam vidit Joannes in Apocal. Tertium vero Cælum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit super Gen. ad litter.* (2. 2. *quæst.* 175. *art.* 3.)

7. Riccardo di S. Vittore (*Lib.* 1. *in Apocal. cap.* 15.) dopo aver parlato delle viste naturali, con cui non solo da noi, ma anche dai bruti privi di ragione si mirano gli oggetti materiali, e sensibili, passa a ragionare delle tre visioni predette, corporea, immaginaria, ed intellettuale, con cui in modo sovrumano si veggono gli oggetti. *Alia visio corporalis est, quando species, vel actio sensui visus foris ostenditur, & intus magna mysticæ significationis virtus continetur: qualis fuit visio, quæ Moysi in Rubo quidem extrinsecus visibiliter apparuit, sed typica significatione plena fuit. Tertius visionis modus non fit oculis carnis, sed oculis cordis, quando videlicet animus per Spiritum Sanctum illuminatus formalibus rerum visibilium similitudinibus, & imaginibus præsentatis, quasi quibusdam figuris, & signis ad invisibilium ducitur cognitionem. Quartus est, cum spiritus humanus per internam inspirationem subtiliter, & suaviter tactus, nullis mediantibus rerum visibilium figuris, sive qualitatibus, spiritualiter erigitur ad cælestium contemplationem.*

8. L'istessa divisione c'insinua, e con ogni chiarezza ci dichiara il Serafico Dottore S. Bonaventura (*proc.* 7. *relig. cap.* 18.) dicendo, che *quædam visiones dici possunt corporales, quæ vigilanti corporaliter ostenduntur, ut Moyses vidit Dominum in rubo ardenti ... Aliæ sunt imaginariæ visiones, quæ vigilanti non corporaliter, sed imaginarie ostenduntur, sive in somno, sive in mentis raptu, ut visiones Ezechielis, Danielis &c. ... Alia est visio intellectualis, qua illuminatur mentis oculus luce veritatis puræ, qua ipsam veritatem in se contemplatur.* E per non dilungarmi in riferire altre autorità, veda il Lettore qualunque Mistico, o Scolastico, che tratti tali materie, e in tutti troverà le visioni divise nelle tre predette specie. Pertanto stabilita una tal divisione, passiamo a discorrere in particolare sopra ciascuna delle predette classi di visioni, a dichiarar il modo con cui si formano, a riferire gli effetti che producono, e sopra tutto a dare un giusto regolamento, per cui l'anime si difendano da tutte l'illusioni, che in tali viste potrebbero loro accadere.

9. Prima di passare avanti però si osservi, che la prima specie di visioni è la più bassa, perchè si forma nel senso esteriore dell'occhio; la seconda è più nobile, perchè si forma nella fantasia, ch'è potenza più perfetta; la terza è senza alcun paragone più eccellente, perchè si forma nell'intelletto per mezzo di pure intelligenze: e l'anima che riceve tali visioni, opera al modo angelico, e a similitudine dell'anime che vivono separate dai corpi nella patria beata, come dice l'Angelico. (2.2. *q.* 174. *art.* 2.) *Manifestum est autem, quod manifestatio divinæ veritatis, quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum: magis enim appropinquat ad visionem patriæ, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est, quod prophetia, per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem veritatem, est dignior quam illa, in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudines corporalium rerum secundum imaginariam visionem.*

CAPO II.

Si spiega, in che consista la visione corporea: si dice, quali siano gli oggetti, che per tal Visione sogliono rappresentarsi; e si dichiara il modo, con cui si forma negli occhi nostri.

10. La visione corporea consiste in una *manifestazione improvvisa di qualche oggetto, che si fa in modo straordinario ai nostri occhi per mezzo di specie visuali, loro trasmesse.* Dissi, che la visione corporale deve consistere nella manifestazione di qualche oggetto: e in questo conviene con l'altre due specie di visioni, che verranno a dichiararsi nel progresso di questo Trattato, anzi conviene con tutte l'altre viste, che naturalmente si producono dalla potenza visiva. Dissi, che una tal manifestazione si fa agli occhi: e in questo si distingue dalla visione immaginaria, che si forma nella fantasia, e dalla visione intellettuale, che si produce nella potenza intellettiva. Dissi, che la detta manifestazione si ha a fare per mezzo di specie visuali trasmesse all'occhio, perchè la potenza visiva non conserva la

specie de' suoi oggetti, come fa la fantasia, e l'intelletto: e però dovendo mirare un oggetto, bisogna che da quello le siano somministrate le specie, che la determinano a formarne la visione. Dissi, che tale manifestazione si fa in modo straordinario, per contradistinguerla dalle viste naturali, in cui nulla vi è di straordinario in quanto alla sostanza, nè in quanto al modo.

11. Da tutto questo si deducano due conseguenze: la prima, che la visione corporea d'ordinario richiede l'oggetto presente, che trasmetta agli occhi la specie di sè, a distinzione della visione immaginaria, ed intellettuale, che non richiedono la presenza dei loro oggetti: mentre possono questi effettuarsi con la combinazione delle specie, che già erano nella memoria fantastica, ed intellettiva. Posi quella parola *d'ordinario*, perchè possono gli Angeli qualunque volta (come dirò in appresso) trasmettere agli occhi le specie di un oggetto, che avanti gli occhi non è; e così possono far che risulti la visione corporea d'un tal oggetto, benchè quello non sia presente. La seconda, che le visioni corporee più propriamente che l'altre possono dirsi apparizioni: perchè, sebbene in qualunque specie di visione apparisce alla potenza qualche oggetto, questa parola però di *apparizione*, par che più si adatti alle viste, che si formano dall'occhio circa qualche oggetto corporeo, che gli si presenti avanti improvvisamente. Ed in fatti apparizioni le chiama il Padre Alvarez de Paz. (*Tom.* 3. *lib.* 5. *tr.* 3. *c.* 10.) Apparizioni le chiama l'Eminentissimo Giovanni Bona nel suo dotto, ed erudito Trattato *De Discretione spirituum c.* 19. *n.* 2. Con questo vocabolo le chiamano altri Dottori Mistici, e con questo stesso vocabolo le chiameremo ancora noi nel presente, e ne' susseguenti Capitoli.

12. Se brama sapere il Lettore, quali siano gli oggetti proprj di tali visioni, dico, che non vi è cosa in cielo, in terra, e sotto terra, che non possa apparire agli occhi nostri con visione sensibile, purchè si presenti loro davanti in sembianze corporee. In primo luogo è certo, che Iddio, benchè sia nella sua sostanza affatto invisibile agli occhi del corpo, pure apparve molte volte in forme decenti agli occhi de' Patriarchi, e de' Profeti. Comparve agli occhi di Mosè nel Roveto in figura di fiamme, che serpeggiandogli attorno, nol consumavano: *Apparuitque ei Dominus in flamma ignis de medio rubi:* (*Exodi* 3. 2.) ed agli occhi di Giacobbe egli si fece vedere faccia a faccia: *Vidi Dominum facie ad faciem*: (*Genes.* 32. 30.) e si degnò di lottare con esso lui in quella misteriosa notte. Comparve agli occhi di Abramo in forma di Giovani esprimenti il Mistero della Santissima Trinità, e si lasciò da lui visibilmente adorare sotto quelle divise sensibili. (*Genes.* 18.) Comparve agli occhi di Adamo e di Eva nel Paradiso Terrestre sotto sembiante di un personaggio, che se ne va passeggiando all'aure di un ameno giardino. (*Genes.* 3. 8.) *Cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in Paradiso ad auram post meridiem, abscondit se Adam, & uxor ejus a facie Domini Dei*. Comparve agli occhi dell'empio Caino in figura di Giudice sdegnato, condannandolo in pena del suo fratricidio a vivere esule, e ramingo sopra la terra. (*Genes.* 4. 16.) *Egressusque Cain a facie Domini habitavit profugus in terra*. Ed altre simili apparizioni di Dio corporali, e sensibili si leggono nelle sacre carte, quali non possono negarsi senza rinegare la Fede.

13. In secondo luogo sono certe, ed infallibili le apparizioni, con cui Gesù Cristo si è fatto vedere, e godere agli occhi de' suoi servi. Ognuno sa, che il Redentore dopo la sua risurrezione per lo spazio di quaranta giorni apparve frequentemente ai Santi Discepoli, trattenendosi con esso loro in domestica conversazione, ed istruendoli circa le cose appartenenti al regolamento della sua Chiesa. (*Act. c.* 1. 3.) *Quibus & præbuit se ipsum vivum post passionem suam in multis argumentis per dies quadraginta apparens eis, & loquens de regno Dei*. Apparve al Protomartire S. Stefano, e gli si fece vedere nel Trono della sua gloria, per animarlo con quella vista a ricevere intrepido quel turbine di pietre, che erangli scagliate da' suoi nemici a mani piene. (*Act. c.* 7. 55.) *Ecce video cælos apertos, & Filium hominis stantem a dextris virtutis Dei*. Apparve all'Appostolo S. Paolo su le porte di Damasco, e coi riverberi della sua luce lo rese cieco negli occhi del corpo, per illuminarlo negli occhi della mente a conoscere la verità della nostra S. Fede. (*Act. c.* 9. 3.) *Contigit ut appropinquaret Damasco; & subito circumfulsit eum lux* de

de cælo. Tutte queste apparizioni corporali sono affatto innegabili, perchè descritte dalla penna dello Spirito Santo, da cui non può escire minima menzogna, o falsità. Ma oltre queste, tante sono le comparse, che l'Istorie Ecclesiastiche ci riferiscono, fatte in ogni tempo dal Redentore ai suoi diletti servi, che non possono discredersi senza incorrere la nota di gran temerità.

14. Terzo è certo, che nella Chiesa di Dio sono state sempre frequenti le apparizioni, con cui Maria Vergine, e l'anime de' Beati si sono in modo sensibile palesate agli occhi di quelli, che ancor vivevano in terra: è certo ancora, che l'anime del Purgatorio hanno anch' esse talvolta fatta la loro comparsa, ma però lugubre, e mesta su gli occhi dei loro amici, e parenti, per impetrare orazioni, e suffragj dalla loro pietà. Ma qui conviene notare, che molti vi sono, i quali ostinatamente negano, che l'anime sciolte da' corpi, e passate all' altra vita, possano comparire, e farsi in modo alcuno vedere dai viventi. E però udendo tali narrazioni, le schernifcono come superstizione, non le tengono in conto d' Istorie, ma piuttosto le deridono come favole di vecchiarelle, e come delirj di menti stravolte, ed insane. Alcuni di questi, come osserva egregiamente il Padre Martino del Rio, non devono attenderfi in alcun modo, perchè sono Atei, che negano l'esistenza di Dio, e l'immortalità dell'anima, e su questo empio fondamento appoggiano le loro stolte decisioni. (*Disquis. magic. lib. 2. quæst. 26. sect. 17.*) Alcuni altri sono da sprezzarsi, perchè sono Eretici, che non vogliono trovarsi Purgatorio per l'anime giuste: e perchè sanno, che con le apparizioni dell' anime de' Defonti si stabilisce grandemente, e si corrobora questa verità di fede, le schernifcono tutte, come vane, e ostinatamente contendono, che niun' anima può tornare dall' altra vita, per apparire agli occhi nostri, non potendo soffrire un sì autentico testimonio dei loro errori. Altri poi nè sono Atei, nè Eretici, ma sono troppo miscredenti, mentre non potendo intendere come possa un' anima separata dal corpo rendersi visibile agli occhi di noi mortali, in vece di confessare la loro imbecillità nell' intelligenza di un tale arcano, come la confessava S. Agostino con eroica umiltà, (*Epist.* 100.) negano imprudentemente tutte queste apparizioni. Questi hanno bisogno d' essere instruiti circa il modo, con cui accadono tali comparse, acciocchè rimangano persuasi del vero, come faremo noi in breve, appoggiati alle sentenze di gravi Autori. Del resto sappia il Lettore, che il predetto Padre Martino del Rio nella sezione 26. della precitata questione mostra chiaramente con l' autorità de' Concilj, de' SS. Padri, e di gravissimi Istorici, che dopo la venuta di Cristo non vi è stato secolo alcuno, in cui non siano accadute molte apparizioni di anime sante scese dal Paradiso per consolazione de' viventi; ed anche di anime purganti, venute dal Purgatorio ad implorare soccorso. Riferisce nell' istessa sezione la comparsa, che vivendo lo stesso Cristo fece in sembianze gloriose, e che fece con esso lui l' anima di Mosè sul monte Tabor, e la comparsa che fece l' anima di Samuelle al Re Saul, e che fece l' anima di Onia, e di Geremia a Giuda Maccabeo, prima ancora della venuta del Redentore, (*Matth. cap.* 17. *Reg. I cap.* 28. *Machab.* 2. *cap.* 15.) Da che bisogna conchiudere, che per negare le apparizioni delle anime de' Defonti, o siano beate nel Cielo, o afflitte nel Purgatorio, è necessario o di avere smarrito il cervello, o di avere perduta la fede.

15. Quarto pare, che ragionevolmente debba ammettersi anche qualche apparizione dell'anime dannate (benchè queste molto di rado accadano:) sì perchè ciò non ripugna alla ragione; sì perchè riesce cosa dura il dare una mentita a tutti gl' Istorici, che minutamente raccontano i funesti avvenimenti di tali comparse. Per piena intelligenza di ciò convien sapere, essere opinione di gravi Autori, che l'anime dannate, confinate per sempre nel carcere dell' inferno, non possano mai più escirne; non dico per godere la libertà (giacchè a questo si oppone il decreto immutabile della loro condannazione,) ma neppure per solamente presentarsi di passaggio a' nostri sguardi. E però vogliono, che qualunque volta accadono tali apparizioni, debbano attribuirsi ai demonj, che fraudolentemente si vestono delle sembianze di quei miseri per qualche loro fine perverso. Di questa opinio-

nione pare che siano Tertulliano (*lib.*1. *de Anima*) S. Giovanni Grisostomo (*hom.* 29.*in Matth.*) Teofilato (*in c.* 8. *Matth.*) Il Card. Bellarmino però opportunamente riflette, che i predetti Dottori non hanno detto mai, che l'anime dannate non possano, assolutamente parlando, uscire dal carcere infernale, in cui si trovano ristrette, per comparire ad alcuno de' viventi; ma che non ne possano uscire di loro elezione, e di loro arbitrio, nè possano a modo de' demonj andar vagando per la terra a terror de' mortali. *Si attente legantur*, dice egli, *non dicunt*, *nullo modo posse animas egredi ad nos*, *sed non posse egredi arbitrio suo, nec verti in dæmones*, *nec vagari inter nos more dæmonum*. (*de Purgat. contr.* 6. *lib.* 2. *cap.* 8.) Quindi si deduce, che i dannati qualche volta, sebbene assai di rado, compariscono anch' essi, non però quando a loro piace, ma sol quando se ne faccia a loro da Dio special concessione. E qui non voglio pormi ad esaminare quelle questioni poco utili all' intento del presente Trattato; se un' anima che sia già discesa nella prigione dell' Inferno, ed abbia sperimentate quelle pene atroci, possa riassumere il proprio corpo, e tornare a vivere fra noi mortali. Dico solo in breve, che S. Tommaso (*in prim. sent. dist.* 43. *quæst.* 2. *art.* 2. *ad* 5.) ammette possibile questo caso: l'ammettono anche S. Agostino, S. Girolamo, e S. Gregorio ne' suoi Dialoghi: purchè però non sia preceduta sopra una tal anima la sentenza di dannazione diffinitiva, da cui non vi è alcuno scampo; ma solo in caso, che la dett' anima sia stata confinata a penare in quel carcere tenebroso per un breve tempo.

16. Quinto non si può dubitare, che gli Angioli compariscano alle volte visibilmente in forma umana, vaga sì, ma onesta, decorosa, e decente, che istilli in chi gli mira sensi di purità, essendo piene di tali apparizioni le sacre carte.

17. Sesto neppure si può dubitare, che anche i demonj facciano le loro comparse ora in forma di mostri, di ombre, e di animali feroci, per incuter terrore; ora in sembianza di Angioli, di Santi, e di Maria Vergine, e di Gesù Cristo stesso, per illudere l'anime incaute, e per ingerire in esse per mezzo di queste divote comparse sentimenti pravi, ed apprensioni erronee, con cui declinino dal retto sentiero della virtù. In questo tutti i Dottori convengono con unanime consenso.

18. Settimo si sa, che i viventi qualche volta compariscono ad altri viventi per divina virtù. Così S. Francesco assente, come narra S. Bonaventura (*in vit. c.* 4.) fu ocularmente veduto dare la benedizione a' suoi Religiosi, mentre ad essi predicava. S. Antonio di Padova, come riferisce il Surio (*in vita S. Antonii*) predicando a' secolari, fu veduto, e udito cantare co' suoi Frati nel coro del suo Monastero. Lo stesso dico d' altri servi di Dio, di cui si leggono nelle istorie delle loro vite simili avvenimenti. Solo de' bambini morti con la colpa originale, dice il Card. Bona (*de discr. spir. c.* 19.) non si trova alcuna apparizione, perchè non vi è giusto motivo per cui debbano apparire, non potendo essi recare a noi alcun giovamento, nè noi dare ad essi alcun sollievo con le nostre orazioni.

19. Posto dunque che appena vi sia, come dissi fin dal principio, cosa alcuna in cielo, in terra, e sotto terra, che non possa apparire visibilmente ai nostri sguardi, convien dichiarare il modo, con cui si fanno tali apparizioni. E' comune sentenza de' SS. Padri, che le apparizioni fatte da Dio agli occhi di Mosè, di Giacobbe, di Abramo, di Adamo, e di altri fossero tutte formate per ministero degli Angioli. Vaglia per tutti l'autorità di S. Agostino (*Lib.*3. *de Trin. c.* 11.) che chiaramente l'afferma con le seguenti parole. *Essentia Dei*, *quandoquidem nullo modo mutabilis est*, *nullo modo potest ipsa esse visibilis*. *Proinde illa omnia*, *quæ Patribus visa sunt*, *per creaturam facta esse*, *manifestum est*. *Et si nos latet*, *quomodo ea ministris Angelis fecerit*; *sed credimus*, *propter quod & loquimur*. *Extat enim auctoritas divinarum Scripturarum*, *unde mens nostra deviare non debet*. Dietro poi ai Padri antichi sono iti tutti i Teologi, Scolastici, e Mistici.

20. Il modo, con cui gli Angioli in queste apparizioni corporee rappresentavano Iddio, lo spiega egregiamente S. Gregorio, seguito da tutti i Dottori moderni. Vuol egli, che gli Angioli assumessero corpi aerei, cioè che formassero dall' aria col mescolamento di molte particole elementari alcuni corpi maestosi, e vaghi, che non disconvenissero alla maestà di quel

R 2 Dio,

Dio, che dovevano rappresentare. Questi erano da essi mossi con moti progressivi, e con atteggiamenti proporzionati alle membra umane. Per mezzo di essi pronunciavano voci articolate, esprimenti il suono di parole usuali; e per mezzo di essi non solo si rendevano visibili agli occhi altrui, ma anche palpabili dall'altrui mani. Le parole, con cui il Santo Dottore esprime tutto questo, in quanto alla sostanza, sono le seguenti. (28. *Mor. c.* 1.) *Aliquando imaginibus ante corporeos oculos ad tempus ex aere assumptis per Angelos loquitur Deus, sicut Abraham tres non solum videre potuit, sed etiam habitaculo terreno suscipere, & non solum suscipere, sed eorum usibus etiam cibos adhibere. Nisi enim Angeli quædam nobis interna nuntiantes ad tempus ex aere corpora sumerent, exterioribus profecto nostris obtutibus non apparerent; nec cibos cum Abraham caperent, nisi propter nos solidum aliquid ex cælesti alimento gustarent.* Nè in tutto questo vi è inganno, o fallacia alcuna: perchè sebbene gli Angioli sono quelli, che immediatamente appariscono, e che nei corpi aerei da loro assunti si presentano agli altrui sguardi; eglino però sono mandati da Dio, acciocchè rappresentino la sua persona, e sostengano le sue veci. E però gli ossequj, le adorazioni, e le preghiere, che ad essi si porgono, vanno a terminare a Dio, che è l'oggetto principale, per essi rappresentato. Come appunto adorando noi le sacre Immagini, le nostre adorazioni non terminano alla tela, e ai colori di cui sono quelle composte; ma bensì a quel Personaggio celeste, che viene espresso in tela con tali lineamenti, e colori.

21. Si avverta per intelligenza di ciò che in appresso dirò, che gli Angioli possono rappresentare o Dio, o Gesù Cristo, o Maria Vergine, o alcun Santo del Paradiso, e per mezzo de' corpi aerei, ora spiegati, ed anche senza tali corpi, solamente con far mutazione negli occhi nostri, come dice S. Tommaso in più luoghi. La cosa accade così: trasmettono gli Angioli agli occhi le specie di quel Personaggio che vogliono rappresentare, e per mezzo di tali specie determinano gli occhi a formare la visione d'un tale oggetto, ancorchè quello non sia presente. Nè ciò sembri strano, perchè anche secondo l'ordine della natura vedendo noi qualche corpo, non è il corpo quello che per sè stesso partorisce nei nostri occhi la vista di sè: sono le specie, che da quello vengono agli occhi nostri. Donde siegue, che producendosi nelle nostre pupille le specie di qualsisia oggetto, debba quello subito comparirci d'avanti, benchè sia rimotissimo, essendo in dette specie tutta la cagione, che da parte dell'oggetto si richiede per una tal vista. Il che è appunto quello, che fanno talvolta gli Angioli nelle apparizioni corporali.

22. Proseguiamo ora le nostre spiegazioni, e ciò che abbiamo dianzi detto della Divinità, diciamo ancora dell'Umanità Santissima del Redentore, cioè che Gesù Cristo non comparisce mai ad alcuno personalmente, ma fa sempre le sue comparse per ministero degli Angioli, che in qualche corpo aereo ora lo esprimono in forma di bambino, ora in figura d'uomo adulto: ora lo rappresentano in sembianze dolenti, qual era in tempo della sua passione; ora in sembianze gloriose, qual era dopo la sua risurrezione: oppure senza formare corpo alcuno, per mezzo di specie visuali formano tali rappresentanze. Vi è stato chi ha voluto, che il Redentore sia comparso corporalmente a qualche Santo: ma non pare che ciò si possa in modo alcuno sostenere, perchè è costante, ed uniforme l'opinione de' SS. Padri, che, eccettuata la famosa apparizione a S. Paolo, non sia mai il Redentore sceso dal cielo, fuorchè nella Santissima Eucaristia.

23. La difficoltà maggiore consiste in ispiegare alcune apparizioni, che talvolta si fanno nell'Ostia consacrata di Gesù bambino, oppure della sua carne, o del suo sangue: mentre devono queste spiegarsi in modo, che non pregiudichino punto alla sostanza del Sagramento, che richiede la presistenza degli accidenti Eucaristici. L'Angelico Dottore San Tommaso (*par.* 3. *q.* 76. *art.* 8.) con una sua distinzione opportuna spiega a maraviglia le dette apparizioni. Gesù Cristo, dice egli, e il suo sangue, e la sua carne comparisce agli occhi di una sola persona per breve tempo, o comparisce agli occhi di tutto il popolo per lungo tratto di tempo. Se la carne, il sangue, o la persona del Redentore in forma di vago bambino si faccia vedere

ad un solo, bisogna dire che una tal comparsa si formi dagli Angioli per mezzo di specie visuali trasmesse nei di lui occhi; ed in tal caso non si fa mutazione alcuna dalla parte dell'Ostia sacra; ed il Sagramento rimane intiero, ed intatto nel suo essere. Se poi tali apparizioni si facciano su gli occhi di tutti, e perseverino lungamente, convien dire che si faccia miracolosamente qualche mutazione negli accidenti sacramentali, e. g. nel colore, nella figura, ed in altri simili, quali accidenti con l'aggiunta forse di altri estranei formano quella figura di sangue, o di carne, o di bambino, che stabilmente da tutti si mira; ma con questo però, che nel tempo stesso vi rimanga in quell'Ostia consacrata la quantità, come soggetto, e sostegno degli altri accidenti del pane, che non sono variati. Così si salva, che resti Cristo sotto le specie del pane, e che, non ostante qualche mutazione, perseveri il Sacramento Eucaristico in quanto alla sostanza. Tutto questo è dottrina di S. Tommaso. Aggiungo brevemente per cautela del Direttore, che nel primo caso può intervenire qualche illusione diabolica: perchè può il demonio con la sua facoltà naturale, permettendoglielo Iddio, portare negli occhi nostri quelle specie, che vuole. Nel secondo caso non può accadere tal illusione, perchè non ha il maligno facoltà di far cangiamento nelle specie sacramentali.

24. Parlando delle apparizioni di Maria Vergine, convien dire che si facciano come l'altre, di cui abbiamo finora parlato, per opera degli Angioli, perchè è molto conveniente, che quegli spiriti beati servano la loro Regina; e vestendosi delle di lei vaghe sembianze, si presentino agli occhi di quelli, che ella vuol favorire, e gli parlino, e gli consolino, e gli accarezzino in quei modi, che più le aggrada. Lo stesso bisognerà osservare circa le apparizioni dell'anime buone separate dai corpi, o siano già beate nel Cielo, o afflitte nel Purgatorio, giacchè non possono queste con la loro naturale virtù assumere corpi aerei.

25. A ciò che ho detto di sopra delle apparizioni angeliche, aggiungo, che gli Angioli non solo appariscono in persona altrui, come già dichiarai, ma talvolta anche in persona propria. Nè riesce difficile il distinguere, quando l'uno, e quando l'altro accade, poichè rappresentando essi la persona altrui, prendono sembianze, e dicono parole proprie del personaggio, che esprimono. Rappresentando la persona propria, sogliono manifestarsi in forme umane, oneste, e vaghe, con l'ali al tergo in segno della loro agilità, e con le parole che dicono, palesano se stessi, e si danno chiaramente a conoscere per quelli che sono.

26. Dei demonj dico in breve, che anch'essi hanno virtù di fabbricar corpi aerei, di far mutazione negli occhi nostri con le specie visuali, come gli Angioli buoni, e pur troppo si abusano i maligni di questa loro abilità a' danni nostri. Oltre a questo, assumono alcune volte corpi di persone defonte, che siano però dannate, e fino corpi di bestie morte (cosa, che non fanno mai gli Angioli del Paradiso) entrano dentro di quelli, gli muovono non con moti vitali (giacchè questo non è possibile) ma solo con moti locali, che estrinsecamente v'imprimono. Con essi compariscono, si rendono visibili, e palpabili, come gli altri, che vivono sopra la terra. Legga il lettore il Padre Martino del Rio, che prova con ragioni, e con esempj queste luride apparizioni diaboliche. (*Dis. Mag. lib. 2. q. 28. Sect. 1.*) Mentre noi intanto dopo aver dichiarato quali siano le visioni, o apparizioni corporali, quali i loro oggetti, quale il modo, con cui si formano ne' nostri occhi, passeremo a dare al Direttore altre notizie più importanti per la pratica direzione di quell'anime, che fossero soggette a tali visioni.

CAPO III.

Si dichiara il fine, che Iddio ha communicando a' suoi servi visioni corporee; e si apportano i contrassegni delle visioni buone, e delle false, acciocchè sappiansi discernere l'une dall'altre.

27. Prima di metter mano al presente Capitolo, bisogna supporre, che per visione corporale non s'intende solamente la vista di quegli oggetti, che in modo straordinario si presentano agli occhi; ma si deve anche intendere ogni altro favore straordinario, che da Dio, e dai suoi Santi si comunichi a qualunque altro senso esteriore del corpo, voglio di-

re all' udito, all' odorato, al gusto, e al tatto. Così insegna S. Bonaventura, e lo prova con quelle parole dell' Esodo, in cui si dice, che il popolo vedeva le voci, e il suono delle trombe, benchè per altro la voce, e il suono, parlando con proprietà, appartiene non alla vista, ma all' udito. Ecco le parole del Santo Dottore: (*proc.7. relig. c.18.*) *Ad hunc* (parla della visione corporea) *potest referri quorumlibet sensuum experientia, ut auditus, gustus, odoratus, & tactus. Hinc in Exodo dicitur* (*cap.* 20. 18.) *Videbant voces, & lampades, & sonitum buccinae: voces namque, & sonitum buccinae, non visu, sed auditu percipere potuerunt*. Lo stesso prima di lui aveva insegnato S. Agostino con le seguenti parole: *Ad oculos proprie videre pertinet: utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus: dicimus enim non solum, Vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt: sed vide etiam quid sonat, vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit*. (*Lib.* 10. *Confess. cap.* 15.) Quindi si deduce, che alla visione corporale devono ridursi certe voci grate, e certi canti, e melodie dolcissime de' Personaggi celesti, che talvolta risuonano all' orecchie de' Servi di Dio: certi odori soavi, che eglino talvolta sentono spirare alle loro narici, da non paragonarsi in modo alcuno alle fragranze, che esalano dai fiori, e balsami della nostra terra: certi sapori delicati, e grati, che tal volta provano nel loro palato, specialmente nell' atto di ricevere la Santissima Eucaristia, al cui confronto sembrano loro tutti i cibi più saporosi ghiande vili, di cui si pascono gli animali immondi: e certi godimenti, e piaceri purissimi, e spiritualissimi, da cui si sentono soavemente penetrare, e quasi rifiorire in tutte le membra.

28. Premessa questa importantissima notizia, dico, che compartendo Iddio ai suoi Servi visioni, ed altri favori corporali, compresi sotto nome di visioni, ha molti fini. Il fine però principale, e quasi specifico, quale mancando, cesserebbero a mio credere tutti gli altri, è senza fallo il tirargli alla perfezione con soavità, e in modo confacevole alla loro natura. Per fondamento di questa verità bisogna stabilirne altre due: la prima, che tutte le cognizioni, ed affezioni interne dell' uomo prendono la loro origine dai sensi esterni, perchè la nostra fantasia riceve tutte le specie degli oggetti sensibili dagli occhi, dall' orecchie, dal gusto, dall' odorato, e dal tatto, e dipendentemente da queste produce i suoi fantasmi, e le sue immaginazioni. Questi fantasmi poi destano nell' appetito sensitivo ogni moto sensitivo, grande, o piccolo che egli sia. La seconda, che Iddio opera nelle sue creature soavemente, come dice la Sapienza: *Disponit omnia suaviter:* (*Sap.* 8. 1.) e il suo operare con soavità principalmente consiste in accomodarsi nelle sue opere all' esigenza, e al modo, che è più proprio, e più naturale all' istesse creature. Così vediamo, che concorrendo Iddio a tutti gli effetti della natura, non vi concorre mai (eccettuato qualche caso miracoloso) se non quando la natura istessa lo esige; nè il di lui concorso è in modo diverso da quello, che ella richieda.

29. Da queste due verità è facile l'inferire qual sia il fine, che Dio ha dando visioni, e favori corporali ai suoi servi. Altro egli non pretende con questo, che tirargli al suo servizio soavemente, accomodandosi al loro modo naturale di operare: e perchè egli sa molto bene, che dai sensi esteriori nasce tutta la rovina spirituale all' anime de' suoi fedeli, mentre per mezzo d'essi s' impingua la fantasia di specie lusinghiere, e fallaci, e poi per mezzo di tali specie si accendono le affezioni disordinate nell' appetito sensitivo; perciò incomincia egli molte volte la loro riforma dagl' istessi sensi, compartendo loro visioni oculari vaghissime di oggetti celesti, sapori soavissimi, odori gratissimi, con cui gli distacca dall' amore delle cose caduche; gli affeziona alle cose soprannaturali, e divine; gli anima all' esercizio delle virtù, in una parola gli adesca in un modo il più proporzionato che dar si possa alla loro debole natura, a seguire l' arduo della cristiana perfezione. Tutto questo è tanto vero, che S. Giovanni della Croce arriva a dire, che Iddio non conferirebbe mai ad alcuno queste specie di favori sensibili, se non fosse per il fine di accomodarsi al nostro modo di operare, ed alla fiacchezza della nostra fragile condizione. Perchè, sebbene per mezzo di tali grazie si comunica all' anima lo spi-

rito

rito di Dio, le si comunica però a poco a poco, e quasi le si infonde a stille: dovechè per mezzo della sola fede le si darebbe a torrenti, e a fiumi.. *E tengano per certo*, dice egli (*in Ascens. Mont. lib.* 2. *c* 17.) *che se Iddio nostro Signore non determinasse di guidar l' anima al modo della medesima anima, come andiamo dicendo, mai le comunicarebbe l' abbondanza del suo spirito per questi canali tanto stretti di forme, e figure, e di particolari intelligenze, per mezzo delle quali si dà in nutrimento all' anima, come per briccioli di pane. Che perciò disse David:* Mittit crystallum suam sicut bucellas. (*Psal.* 147.) *Manda la sua sapienza all' anima come in bocconi*. Ciò che ho detto delle visioni corporali, s' intenda anche delle visioni immaginarie, di cui parleremo in breve, perchè l' une e l' altre appartengono ai sensi, benchè le prime si formino nei sensi esterni del corpo, e le seconde nel senso interno della fantasia.

30. Da questa dottrina cavi ora il Direttore alcune verità pratiche conducenti al buon regolamento dell'anime. E primo, che le visioni corporee sono favori proprj de' principianti, che incominciano a camminare nella via dello spirito. Non voglio già dire con questo, che Iddio talvolta per suoi fini particolari non faccia tali grazie anche a persone molto avvantaggiate nella perfezione. Dico solo, che il più delle volte, anzi di ordinario si compartono a quelli, che hanno incominciato non da gran tempo a servire a Dio: sì perchè ancora non sono capaci di comunicazioni più spirituali, e più alte; sì perchè essi, più che ogni altro, hanno bisogno per mezzo di tali favori fatti ai sensi di essere distaccati dalle cose sensibili di questa terra, ed essere affezionati alle cose invisibili dell' altra vita. Secondo, che queste visioni non sono segni, che sia l' anima divenuta molto grata a Dio; anzi il più delle volte sono segni di debolezza, o di durezza nell' anima che le riceve: perchè l' anime forti, e pregievoli, sogliono essere condotte da Dio per la strada della Fede, che è la più sicura; e non per l' esperienze, e dolcezze de' sensi, che è la via più fallace. E però se Iddio adesca un' anima con tali sensibilità, che per sè stesse sono sempre pericolose, d' ordinario è segno, che quella o non si arrenderebbe a servirlo coi mezzi ordinarj, o non persevererebbe costante nel di lui servizio. Terzo dico di più, che tali visioni corporee possono anche concedersi ai peccatori, secondo l' osservazione di S. Bonaventura, come furono di fatto concesse a Balaam, a Faraone, a Baldassare, e ad altre persone empie, quali dopo tali visioni non si riscossero punto dalle loro empietà. Non formi mai dunque il Direttore gran concetto di un' anima, perchè la vegga accarezzata da Dio con le visioni, e con soavità corporali, e sensibili; nè vada dietro ai sentimenti del popolo rozzo, quali sapendo che una persona è favorita da Dio con tali grazie, ne fanno subito un' alta stima, la guardano con un occhio di venerazione, credendola giunta già alle cime della santità. Osservi piuttosto qual sia l' uso, che ella fa di tali favori, quale il profitto, che ne ritrae, quali i progressi, con cui si va avanzando nelle virtù: perchè la santità non consiste in gusti, in dolcezze, ed in visioni sensibili: consiste solo nell' acquisto delle virtù eroiche, e della cristiana perfezione. Al più potrà di tali anime favorite da Dio formare sicuramente il concetto, che Iddio ha posto l' occhio sopra di loro, e che ha disegno di tirarle ad una gran santità, mentre adopra mezzi straordinarj, e tanto efficaci (quali sono in realtà le sopraddette grazie) per distaccarle affatto dal mondo, ed affezionarle al suo santo servizio: e in vece di formare di loro una stima superiore al loro merito, concepisca un grande zelo della loro perfezione, per cui si vede già Iddio tanto impegnato: proccuri, che ricevano con sodezza di spirito tali favori, e se ne servano per quel fine, per cui Iddio loro gli comparte, quale altro non è, che il loro profitto, e avanzamento nella via dello spirito, come vedremo nei Capi seguenti.

31. Ma perchè non è tutto oro ciò che riluce, come dice il proverbio; nè sempre è Angiolo di luce quello, che risplende nelle visioni corporee, ma talvolta sotto manto luminoso si nasconde il padre delle tenebre, per illudere i nostri sensi, e ingannare le nostre menti: perciò dopo aver dichiarato il fine, che ha Iddio compartendo tali visioni, è necessario

dare alcuni contrassegni, per conoscere quando in tali visioni comparisca Iddio, Gesù Cristo, Maria Vergine, i Santi, e gli Angioli del Paradiso per santo fine di tirarci soavemente alla perfezione; e quando comparisca il Demonio per il fine perverso di condurci fraudolentemente alla perfezione, giacchè non vi è favore che faccia Iddio ai sensi esterni, ed anche ai sensi interni, che non possa in qualche modo contraffarsi dal nemico di Dio.

32. Primo segno di visione vera sia quello, che assegnava S. Antonio, apportato dall' Angelico Dottore: *Et propter hoc, ut legitur in vita Antonii, non est difficilis beatorum spirituum, malorumque discretio. Si enim post timorem successerit gaudium, a Domino venisse sciamus auxilium: quia securitas animæ præsentis majestatis indicium est; si autem incussa formido permanserit, hostis est, qui videtur.* (*3. p. qu. 30. art. 3.*) E vogliono significare, che le visioni vere cagionano nel principio turbazione, e timore, come accadde a Maria Vergine, che *turbata est in sermone ejus*; (*Lucæ cap. 1. 29.*) a Zaccaria, che *turbatus est videns, & timor irruit super eum*; (*ibid. v. 12.*) e ad altri Profeti, come si narra nelle sacre carte. Ma che? Alla turbazione presto succede l'allegrezza, il gaudio, e la tranquillità dello spirito. Vice versa le visioni diaboliche recano sul principio allegrezza, e diletto sensibile; ma vanno poi a finire in inquietudine, in tristezza, e in turbazione. Questo segno viene riferito da S. Caterina da Siena, dal mio Santo Padre Ignazio di Lojola nell'aureo suo libretto degli Esercizj Spirituali, e comunemente da tutti i Dottori Mistici.

33. Da questo primo segno ne nasce un altro, ed è, che le visioni divine lasciano sempre serenità nella mente, e pace soave nell'anima. Facendosi Gesù Cristo vedere agli Appostoli dopo la sua Risurrezione, al primo suo comparire annunziava loro, e portava la pace: *Pax vobis*. Lo stesso Cristo, mandando a predicare i suoi Discepoli, comandò loro che recassero pace ad ogni casa, in cui avessero posto il piede: *In quamcumque domum intraveritis, primum dicite: Pax huic domui*; (*Luc. cap. 10. 5.*) per insegnarci, che non comparisce egli mai, nè mai compariscono i suoi Santi agli occhi de' Fedeli, senza colmare loro la mente di serenità, e il cuor di pace. Al contrario il Demonio lascia sempre torbidezza, tenebre, offuscazione, agitazione, e inquietudine nella mente, e nel cuore di quelli, che viene ad illudere con le sue false comparse.

34. Terzo, le visioni sante lasciano elevazione di mente in Dio, e buona disposizione all'orazione a cagione della luce, quiete, e tranquillità, che partoriscono nell'anima: al contrario le visioni diaboliche dopo aver con un falso gusto ricreata l'anima, la lasciano al fine disgustata, innalberata, arida, secca, infastidita, e indispostissima ad innalzarsi a Dio con l'orazione: onde ella esprimentando sì pravi effetti, si avvede dell' inganno, e le rigetta da sè. Come insegna Santa Teresa, dicendo, che *il Demonio fa rappresentazioni per disfare la vera visione, che ha veduta l'anima; ma talmente ella le ributta da sè, s'altera, si disgusta, e si inquieta, che perde la divozione, e gusto, che prima aveva, e rimane senza orazione alcuna.* (*in Vita c. 28.*) E in conferma di tal verità adduce la propria esperienza, dicendo: *Questo, come ho detto, mi è occorso nei principj tre, o quattro volte.*

35. Quarto, le visioni celesti portano sempre all'anima umiltà profonda, e sincera, perchè con la luce soprannaturale, che le infondono, le scuoprono con gran chiarezza i proprj mancamenti, e le proprie miserie, le fanno intendere con gran certezza, che ella in tali viste non ha cosa alcuna del proprio. Onde quella invece d'invaghirsi, profondamente si umilia, e si confonde: perchè, come dice Gersone, *vera humilitas semper existens sociata visitationibus bonis, atque divinis, dat cognoscere ad imum, & veraciter defectus suos, per quos sibi homo displicet, redditurque vilis, atque abominabilis in conspectu suo.* (*de Contempl. cap. ult.*) Quindi proviene, che dette anime sono alienissime dal palesare a chi che sia tali favori, e dovendoli manifestare ai loro stessi Padri Spirituali per la necessità che hanno di essere da quelli regolati, non vi si inducono se non con molta ripugnanza, e con gran rossore. Non così però accade nelle visioni false, che provenendo dal padre della superbia, instillano sempre nell'animo di chi le riceve qualche vana compiacenza, qualche stima propria, e non di rado una certa voglia di far palese

leſe ſotto preteſti inſuſſiſtenti ciò, che all' anima è accaduto in ſegreto.

36. Si avverta però, poterſi dare il caſo che riceva alcune apparizioni divine, e che poi le ſiano ingerite dal nemico ſpecie di vanità: in queſto caſo la ſuperbia non deve rendere il Padre ſpirituale ſoſpetto dello ſpirito del ſuo penitente, perchè non viene queſta iſtillata al di dentro dalla viſione, ma ſuggerita al di fuori dal Demonio invidioſo del di lui bene. Ma come potrà il Direttore conoſcere, ſe una tal vanità ſia effetto di apparizione falſa, o ſia ſuggeſtione del Demonio, ſopraggiunto a diſturbare l'opere di Dio con queſte arti maligne? Faccia così, eſamini diligentemente il penitente, ſe immediatamente dopo i favori che egli riceve da Dio, rimanga umile, e confuſo, con baſſo conoſcimento, e diſpregio di sè, ſicchè i penſieri vani gli ſopraggiungono poi importuni con ſuo gran tormento: in tal caſo può credere fondatamente, che le viſioni ſiano da Dio, e che la vanità ſia dal nemico turbatore della pace. Se poi egli veda, che i penſieri preſontuoſi gli ſono ingeriti dalle apparizioni iſteſſe, o mentre ſono preſenti, o dopo che ſono ſvanite, ſenzachè producano in lui ſentimenti veri di un'intima, quieta, ſoave, e ſincera umiltà; creda pure, che tali viſite non vengono dal cielo, ma dall'inferno. Con queſto ſteſſo diſcernimento, e cautela diſcreta proceda il Direttore in tutte le altre grazie ſoprannaturali, di cui parleremo nel preſente Trattato, giacchè in tutte poſſono intervenire gli ſteſſi inganni.

37. Quinto, le viſioni di Gesù Criſto, di Maria Vergine, e dei Santi ſono ſempre decentiſſime, e con il loro volto, e coi loro atteggiamenti moſtrano un non ſo che di celeſte, e di divino, che iſtilla nell'animo di chi le mira ſentimenti di gran purità. Dovechè le apparizioni diaboliche, ancorchè rappreſentino le ſembianze di Criſto, e de' ſuoi Santi, hanno ſempre qualche coſa di ſconcio, e ſpecialmente nella fronte, oppure nelle mani, o ne' piedi (diſponendolo Iddio per diſinganno dell'anime) ſogliono moſtrare qualche ſegno di brutalità. La dilettazione poi che partoriſcono, ſe bene ſi oſſervi, ha qualche ſentore di carne, e l'amore che iſtillano, non è affatto puro. Così dice S. Tereſa, parlando di queſte viſioni falſe: *Chi avrà avuta vera viſione di Dio, ben ſubito ſe ne accorgerà: perchè, quantunque incominci con conſolazione, e guſto, l'anima nondimeno lo ributta da sè, ed a mio parere deve ancora eſſere differente il guſto, e che non moſtra ſegni di amor puro, e caſto: onde in breve dà ad intendere chi egli è. (in Vit. cap. 18.)* Ma più calcatamente parla a queſto propoſito S. Bonaventura: *Non videtur prætermittendum, quod quidam decepti a ſeductoriis ſpiritibus, vel propriis falſis opinionibus, putant ſibi apparere in viſione vel ipſum Chriſtum, vel ejus glorioſam Genitricem, & non ſolum amplexibus, & oſculis, ſed etiam aliis indecentioribus geſtibus, & actibus ab eis demulceri, ut ſicut ſpiritus ipſorum interius ab ipſis conſolatur ſpiritualiter, ita & caro exterius ſibi congruo oblectationis ſenſu ſenſibiliter demulceatur, & carnaliter conſoletur: quod non ſolum eſt falſum, & ſeductorium, ſed etiam blaſphemia gravis eſſe comprobatur. Spiritus Sancti viſitatio, ſicut contra omnia vitia reprimenda, & deteſtanda infunditur, ita & ſingulariter contra carnis illecebras opponitur. (in 7. proceſ. Relig. cap. 18.)*

38. Seſto, le viſioni ſante portano ſempre ſeco amore verſo Dio, affetto alle coſe celeſti, diſtaccamento dal mondo, deſiderio di mortificazione, di penitenza, e fortezza nell'eſercizio delle virtù: perchè a queſto fine appunto da Dio ſi concedono ai ſuoi ſervi per animarli alla perfezione. Niente di queſto recano all'anime le viſioni falſe, anzi ſe la perſona preſentemente le riceva, e vi aderiſca, la rendono ſempre più vana, poco obbediente, tenace del proprio parere, condiſcendente a sè ſteſſa, indiſcreta con gli altri, impaziente, immortificata, laſciandole ſolo un'eſteriore apparenza di ſpiritualità, da cui deluſa la meſchina perſeveri con pertinacia nei ſuoi inganni: perchè in realtà il demonio, formando varie traveggole negli occhi, o nella mente di perſone ſpirituali, altro fine non ha che iſtillare nei loro cuori il ſuo ſpirito perverſo, e tirarle paſſo paſſo alla perdizione.

39. Settimo, apparendo i Perſonaggi del Cielo, non dicono coſa alcuna, che non ſia vera, che non ſia di momento, che non ſia ſanta, che non ſia d'utile all'anima, e di gloria a Dio, perchè vengono dal Paradiſo, per recarci ſpiri-

to di verità, e di santità. Al contrario apparendo i Demonj, o dicono il falso, o riferiscono cose inutili, e vane, o insinuano cose nocive, o se dicono ciò che è vero, e ciò che è buono, lo fanno col perverso fine di accreditare con il vero il falso, e con il bene il male: perchè in realtà il padre della menzogna, e l'architetto dei tradimenti, e degl' inganni non può (se non degenera da sè stesso) con altro linguaggio ragionare.

40. Questi sono i caratteri principali, con cui potrà il Direttore agevolmente discernere le visioni vere dalle false, facendovi sopra diligente esame. Nè solamente regolandosi con essi, potrà formare retto giudizio delle visioni corporee, di cui abbiamo qui ragionato; ma anche delle visioni immaginarie, ed intellettuali, di cui parleremo poi, giacchè in tutti i contrassegni del vero, o del falso spirito sono gl' istessi.

CAPO IV.

Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette Visioni corporali, quali devono osservarsi anche circa l'altre specie di Visioni, di cui tratteremo nei seguenti capi.

41. Avvertimento I. Non deve il Direttore permettere a chicchessia di bramare visione alcuna, di qualunque specie ella sia, nè di chiedere a Dio tali cose sotto qualunque pretesto. Primo, perchè tali desiderj nascono sempre da superbia, o almeno da una curiosità, come nota il Padre Alvarez de Paz: (*par.* 3. *lib.* 5. *cap.* 10.) *Nam indicium est superbiæ, aut saltem vanæ curiositatis, velle has res extraordinarias experiri*. Secondo, perchè con tali desiderj vani si dà ansa al demonio di macchinare le sue frodi, da cui l' anima rimanga illusa. Quelle cose solamente devono da noi desiderarsi, e chiedersi incessantemente a Dio, con cui diventiamo più perfetti in noi stessi, e più graditi agli occhi suoi. Or tali non sono certo le visioni, le locuzioni, le rivelazioni, e le profezie, in cui vi è molto pericolo, e non molta utilità. Sono bensì la mortificazione, il distacco dal mondo, l'annegazione di sè stesso, la carità verso Dio, e verso il prossimo, e specialmente la santa umiltà, con cui più che con qualunque altra cosa si espugna il cuor di Dio a compartire i suoi doni. Queste cose dunque, non quelle devono bramarsi da una persona spirituale, e domandarsi a Dio con gran fervore. E però dice bene S. Bonaventura: (*Sent. Dist.* 9. *art.* 1. *quæst.* 9.) che *tales visiones, vel apparitiones, potius sunt formidandæ, quam desiderandæ*.

42. Avvertimento II. Se poi accada che l'anima fuor d' ogni sua brama, e fuor d'ogni sua aspettazione incominci a ricevere qualche visione corporale, ed anche immaginaria, o intellettuale, usi il Direttore sul principio due cautele a mio credere molto importanti per la buona condotta del suo Penitente. Gli comandi, che apparendogli in avvenire altro simile oggetto, o questo sia Gesù Cristo, o Maria Vergine, o qualche Santo del Paradiso, rigetti positivamente la visione, e le resista con tutte le sue forze. Quindi verrà il Direttore a discernere, se le visioni sono al suo discepolo inviate dal Cielo, o dall' Inferno: perchè essendo diaboliche, il demonio in vedersi costantemente rigettato, partirà confuso, nè tornerà sì presto a presentarsegli avanti sotto mentite sembianze di santità. Come nelle Vite dei Padri narrasi di quel santo Monaco, che apparendogli il demonio in forma di Gesù Cristo, chiuse subito gli occhi, e disse queste parole: *Io non mi curo di vedere Gesù Cristo in questa vita*. A queste parole il nemico svergognato se ne partì. Se poi le visioni saranno sante, e vere, nulla giovera a discacciarle qualunque resistenza; anzi resistendo la persona per obbedienza, e per umiltà, la visione si farà più perfetta: e se prima era corporale, passerà ad essere visione immaginaria; e se era immaginaria, diverrà forse più chiara, e più sublime: almeno lascierà impressi nell'anima maggiori effetti: perchè Iddio non si offende di tali ripulse, anzi le gradisce, se ne compiace, e le premia per quel sentimento basso, che la persona mostra di sè, e per quello staccamento che esercita, da ogni diletto sensibile, ancorchè sia spirituale, e santo. E però tutte le resistenze, fatte da S. Teresa alle comparse di Cristo, nulla giovarono, acciocchè non tornasse il Redentore a spesso favorirla colla sua divina presenza. Anzichè essendole stata una volta vietata affatto dai suoi Direttori l' orazio-

zione con comando indiscretissimo, mai più che allora fece orazione, investendola Iddio coi suoi lumi, assorbendola coi suoi affetti in ogni tempo, in ogni luogo, e fino in mezzo al sonno, come dice ella stessa. (*in vita cap.* 29.) *In principiare i Confessori a comandarmi, che io facessi queste prove, e resistenze, cominciò anche ad essere maggiore l' accrescimento delle grazie, e favori; e volendomi divertire, non potevo uscire dall' orazione, anche dormendo, parmi che io stessi in essa.... nè era in mano mia (per molto che io lo volessi, e proccurassi) di non pensare in lui: contuttociò obbedivo quanto potevo; ma poco, e niente potevo in questo*. Ecco come le resistenze fatte ai favori di Dio, massime per ordine dei Confessori, non li diminuiscono punto, anzi gli accrescono, e gli fanno divenire più perfetti. E però la Santa in altri luoghi consiglia, che si usino tali prove con l' anime, che incominciano ad avere favori sensibili di visioni, rivelazioni, ed altri simili, e si continuino, finchè il Direttore giunga a conoscere la qualità dei loro spiriti.

43. L'altra cautela, che dovrà praticare il Direttore coi Penitenti, che principiano a ricever visioni, sarà questa: il comandar loro che preghino Iddio seriamente, e di cuore, che gli conduca per altra strada più sicura alla perfezione. Questo consiglio vien suggerito, ed approvato da molti Dottori Mistici, e fu praticato da S. Teresa per due anni intieri. Ce lo attesta ella stessa: (*in vita cap.* 25.) *Io pure*, dice ella, *tutta la mia orazione ordinavo a questo, e quanti conoscevo servi di Dio, pregavali ad impetrarmi dalla divina Maestà, che mi guidasse per altra strada: e questo mi durò non so se due anni, che di continuo lo chiedevo al Signore*. Un tal regolamento è convenientissimo per due ragioni. La prima, perchè siccome non vi è via più sicura per andare a Dio, quanto quella della fede, che non è soggetta ad errori; così non vi è strada più pericolosa quanto quella delle visioni, delle locuzioni, e delle rivelazioni, che sono sottoposte alle illusioni de' demonj, agl' inganni della propria fantasia, e quel ch' è peggio, all'abuso, e mala corrispondenza di quegli stessi favori, che si ricevono. Poichè non è facile ad un'anima, che si veda straordinariamente favorita da Dio, mantenersi in un concetto vile, e in disprezzo totale di sè stessa, e che provando comunicazioni saporitissime ai sensi stessi del corpo, se ne resti in un pieno distacco. Perciò diceva bene S. Filippo Neri, che è difficile non invanirsi punto nelle visioni, e più difficile non riputarsene degno, e difficilissimo credersene affatto indegno, e il preferire (come pur convien fare, per procedere con sodezza di virtù) la pazienza, l' obbedienza, e l' abbiezione a tali soavità, tanto conformi alla nostra natura, avida d' ogni piacere. Chi non vede dunque, quanto sia conveniente ad un' anima, e quanto grato a Dio, che vedendosi ella già introdotta per una strada sì splendida, sì deliziosa, qual è la via de' divini accarezzamenti, ricusi di camminare per quella, per il timore che ha della propria fiacchezza, e chieda instantemente d' esser condotta per la strada più tenebrosa, e men soave della pura fede, sol perchè la vede men pericolosa, e spera per essa giungere a Dio con maggior sicurezza? La seconda ragione, perchè conviene che l' anima sia in questo modo regolata, si è il buon avvezzamento che ella deve prendere fino dal principio, che incomincia a ricevere grazie sensibili. Poichè assuefacendosi le persone a supplicare Iddio frequentemente, che voglia rimovere da sè tali grazie, e conferirle a chi ne è più meritevole, a buon conto è molto lontana dal bramarle, e volendogliele poi Iddio compartire, le riceve con totale distaccamento, e con timore: il che è appunto quello, che rende all' anime profittevoli tali favori, come spiegheremo in breve.

44. Avvertimento III. Se poi dopo che il Penitente avrà molte volte pregato Iddio a condurlo per la strada meno scabrosa, e molte volte avrà constantemente resistito alle visioni che gli sogliono accadere, vedrà il Direttore che queste non cessano, anzi piuttosto si accrescono; esamini attentamente, se dette visioni lascino nell' anima effetti santi, e specialmente quelli, che ho enumerati nel capo precedente, come caratteri infallibili di buono spirito. E se egli ve li rinvenga, ordini al suo discepolo di lasciarsi guidare dallo spirito di Dio senza fare altre resistenze, nè opporsi con altre nuove ripulse, perchè in questo caso

può

può prudentemente credere, che tali viste vengono da Dio, al di cui spirito non è lecito resistere, quando sia sufficientemente provato, e riconosciuto per tale. Questo appunto fu il regolamento, che praticò S. Francesco Borgia con lo spirito di S. Teresa. Erano già due mesi, dacchè ella per ordine de' suoi Padri spirituali faceva ogni grande sforzo, per resistere a tutte le visioni, regali, e favori, con cui l' accarezzava il Signore; quando giunto in Avila il detto Santo, bramò ella, ed ottenne di conferire con esso lui la sua orazione, e le grazie che in essa Iddio le compartiva. Dopo averla egli ascoltata, le diede la seguente risposta, riferita dalla stessa Santa. (*In vita cap. 24.*) *Che era spirito di Dio, e che non gli pareva bene di fargli più resistenza, che fin allora s' era ben fatto. Ma che sempre incominciassi l'orazione con un passo della passione: e se poi (non proccurandolo io) il Signore mi elevasse lo spirito, non facessi resistenza, ma lasciassi operare a sua Maestà, e che il fare altrimenti sarebbe già errore. Come quegli, che in questa via dello spirito camminava di buon passo, diede medicina, e consiglio buonissimo. Quanto giova in ciò l' esperienza!* Osservi qui il Direttore che S. Francesco Borgia non solo vietò a S. Teresa il far nuova resistenza alle visioni, ed alle grazie che ella soleva ricevere nelle sue divote orazioni; ma, le aggiunse, che il ripugnar di vantaggio sarebbe errore, perchè trovò in lei i caratteri di un vero spirito, e dall'altra parte vide, che la Santa ripugnando, e pregando aveva resistito abbastanza ai favori del Cielo. Apprenda dunque il Direttore sotto il magistero di un sì gran Santo, quale debba essere il suo regolamento in casi simili.

45. Avvertimento IV. Passiamo avanti a vedere ciò, che dovrà fare l'anima, a cui non converrà più resistere alle visioni, che già fondatamente si credono provenire da Dio. Tutta la diligenza, tutta l'attenzione tutta la premura del Direttore circa tali anime deve consistere in questo, che ricevano le visioni (lo stesso dico delle locuzioni, di cui parleremo a suo luogo,) con totale distaccamento; che subito se ne spoglino, non vi pensino, non vi riflettano sopra, come non le avessero ricevute, e seguitino a procedere avanti a Dio col lume della fede nelle sue orazioni, accettando però i buoni effetti, che dette visioni lasciano loro impressi, e prevalendosene per esercizio delle virtù. Questa dottrina inculca ad ogni passo S. Giovanni della della Croce (*lib. 2. cap. 11. 16. & alibi*) nella sua Salita al Monte Carmelo. Ma acciocchè bene s' intenda, e se ne veda la convenienza, è necessario premettere alcune annotazioni.

46. Bisogna in primo luogo distinguere la grazia, che Iddio fa ai sensi esterni, o ai sensi interni con le predette visioni, dagli effetti che si producono dall' istesse visioni nell'anima che le riceve; oppure come parlano altri Dottori Mistici, bisogna distinguere il sugo, ed il midollo della grazia, dalla corteccia della stessa grazia. La corteccia della grazia, parlando delle visioni, è la rappresentazione chiara, e distinta, che si fa di qualche oggetto all'occhio, se la visione sia corporea, o alla mente, se la visione sia immaginaria. Il sugo poi, o il midollo della grazia sono gli effetti salutari, che quella rappresentazione divina lascia scolpiti nell' anima: e. g. una bassa ed umile cognizione di sè stesso congiunta con certo annichilamento interno, un grande e forte incitamento alla vera virtù, un diletto vincitore d' ogni difficoltà che si attraversa al bene, un gran distaccamento dalle cose create, un vivo desiderio di patire, una elevazione di mente in Dio, ed un amore ardente o di Dio, o d' altro oggetto divino, e cose simili.

47. Secondo, convien sapere, che i detti effetti si producono dalle visioni nell' anima, o ella le ammetta, o non le ammetta, o vi rifletta, oppure porti altrove il pensiero, e si distragga: perchè siccome non dipendono le visioni dalla nostra accettazione, ma passivamente, e indipendentemente da ogni nostro consenso si producono negli occhi nostri, o nella nostra fantasia, o mente; così non dipendono dalla nostra accettazione gli effetti delle stesse visioni, ma proposte che siano (o vi si fermi l' anima, o nò) si producono in lei senza alcuna sua industria, e consentimento certi efficaci incitamenti al bene, e certe forti inclinazioni alla virtù. Spiega questo egregiamente il predetto Santo con la seguente similitudine. Fate, che uno vi toc-

tocchi, o vi percuota in una mano con un ferro rovente: è certo che (vogliate, o non vogliate) vi rimane impressa nella mano la scottatura, e la piaga: perchè siccome senza vostro consenso fu fatto il tocco di quel ferro infocato; così senza alcun vostro consenso deve seguire la piaga, che è effetto infallibile di un tal toccamento. Lo stesso dite nel caso nostro.

48. Terzo, bisogna fissarsi in mente questa verità, che tutto il buono della visione non consiste nella rappresentazione degli oggetti, ancorchè siano soprannaturali, e divini, ma consiste unicamente negli effetti santi, che producono: e però questi soli, come ho già detto, sono il midollo, e il sugo di tali grazie; quell'altra è la corteccia. Questo è tanto vero, che se non portassero seco le visioni questi effetti salutari, piuttosto riuscirebbero nocive, che utili alle nostre anime; nè mai Dio le compartirebbe ad alcun suo servo. La ragione di questo la reca S. Giovanni della Croce sparsamente in più luoghi della precitata opera. Primieramente tutto ciò che rappresentasi ai nostri sensi esterni, ed interni, anche con visione soprannaturale, e divina, non può esser mezzo prossimo per unirci a Dio con unione d'amore: perchè i nostri sensi ajutati ancora da ministero angelico, non in altro modo possono esprimere i loro oggetti, che per mezzo di forme, e di figure corporee: nè in questo modo è rappresentabile Iddio, che non ha figura, non ha sembianze esprimibili per mezzo di tali immagini usuali, o fantastiche. Solo la fede è mezzo prossimo per unirci a Dio con l'amore, perchè essa sola ci rappresenta, benchè oscuramente, Iddio quale è in sè stesso, infinito, immenso, incomprensibile, ineffabile, inaccessibile. Che se a queste tenebre di fede si aggiunga qualche raggio di luce soave, o del dono della sapienza, o del dono dell'intelletto, già la fede illustrata unisce la volontà a Dio con dolce amore. Quindi siegue, che tutto il buono, che hanno le visioni fatte ai sensi, sono gli effetti santi, che lasciano nell'anima, per cui da lontano almeno la dispongono all'unione con Dio: che se questo non avessero, ad altro non servirebbero, che ad imbarazzare la fede inimica dei sensi.

49. Secondo. Non vi è cosa più facile, che prendere attacco a queste visioni sensibili per il gran diletto che arrecano all'appetito sensitivo, e perdere la nudità dello spirito, tanto necessaria per andare avanti nel cammino dell'orazione, e per accostarsi a Dio. Da un tal attacco poi quasi da propria radice nasce un certo compiacimento, e soddisfazione vana, che la persona di sè stessa si prende, parendole di essere già qualche cosa avanti a Dio, da cui si vede favorita in varie guise: cose tutte pericolose, anzi fatali allo spirito; mentre non solo l'indeboliscono, come fanno gli altri difetti, ma l'estinguono affatto. E però chi non vede, che se le dette visioni non avessero il compenso degli effetti santi, che destano nell'anima, sarebbero piuttosto da sfuggirsi come nocive?

50. Terzo. Le visioni sono soggette a molti inganni; nè vi è anima, benchè guidata dallo spirito retto di Dio, che camminando per questa strada, non riceva fra le molte visioni sante qualche illusione o dal Demonio, o dalla fantasia. Sicchè anche per questo titolo le visioni, se non portassero seco effetti di santità, sarebbero più da temersi che da bramarsi.

51. Posto tutto questo, già vede il Direttore come dovrà portarsi con l'anime che ricevono visioni, benchè siano buone, e sante. Comandi loro, che prendano il midollo, e il sugo di tali apparizioni, e lascino la corteccia, che a nulla giova. Voglio dire, ordini loro, che passata la visione, se ne spoglino subito, non vi riflettano, non vi si fermino sopra, adescate da quel diletto sensibile, che ella reca con la sua ricordanza. Abbraccino soltanto gli affetti santi, da cui già si trovano accese, e di umiliazioni profonde, e di distaccamento generoso da tutto il creato, e di desiderj grandi di mortificarsi, di patire, e di operare per Dio, e di carità verso Dio, e di amore e zelo verso il prossimo, ed altri simili, che appartengono all'esercizio delle vere virtù. Inoltre avverta, che nelle loro operazioni non si propongano avanti gli occhi gli oggetti di quei personaggi celesti, che hanno veduto, ma si mettano sempre avanti le verità di fede, e le contemplino col lume dell'istessa fede, con cui solo l'anima va sicura, e si unisce prestamente a Dio. Da una tal direzione seguiranno infallibilmente tutti questi vantag-

taggi, che l'anima prenderà tutto il buono delle visioni, e lascierà tutto il pericoloso, e in questo modo seconderà l'intenzione di Dio, che altro fine non ha donando visioni, rivelazioni, e cose simili, che lasciare altamente scolpiti nelle anime i predetti effetti soprannaturali, acciocchè le risveglino alla virtù, secondo quello che dianzi abbiamo detto. Seguirà in oltre, che l'anima non prenderà attacco a tali viste, e al diletto, che da quelle gliene risulta, e molto meno le si attaccherà alcuna vana compiacenza, mentre di tutto, come supponiamo, si spoglierà prestamente. Neppure sarà soggetta ad illusioni; e quando ancora il Demonio si accosti per ingannarla, con quel suo spoglio totale manderà a voto tutte le sue trame, e farà che non abbiano alcun effetto; e finalmente non ismarrirà la strada della fede, che conduce dirittamente a Dio, e sola può congiungerci con lui con vincolo di amore. Così eviterà tutti quei pregiudizj, che possono nascere dalle visioni, se non se ne faccia quel buon uso che conviene.

52. Questa direzione suggerita, ed inculcata frequentemente da S. Giovanni della Croce, fu prima di lui insegnata da'Santi Padri, ed è poi stata seguita da quasi tutti i Dottori Mistici più accreditati. S. Dionisio Areopagita consiglia al suo Timoteo, che per unirsi con Dio, lasci tutte le operazioni de' sensi, tra quali entrano senza dubbio le visioni, di cui parliamo. (*Myst. Theol. cap.* 1.) *Tu autem, Timothee, circa mysticas visiones forti concertatione sensus relinque*: e questo stesso torna ad inculcargli più volte. Lo stesso insegnò S. Agostino: (*Medit. cap.* 27.) *Transeat anima, & transcendat omne, quod creatum est; currat, & ascendat velociter, & pertranseat, & in eum, qui creavit omnia, quantum potest, oculos fidei dirigat.* Vuole il Santo Dottore, che l'anima fissi l'occhio della fede in Dio, trascendendo quanto di creato le può essere rappresentato dai sensi, nel che manifestamente si includono le predette visioni. Ma più chiaramente spiega San Bernardo questa importante dottrina, laddove dichiara quel passo dell' Evangelio, in cui Cristo comparso alla Maddalena, le fece rigoroso divieto di non toccarlo: *Noli me tangere.* Non volle il Redentore, dice il Santo, che lo toccasse la Maddalena, acciocchè ella non si appoggiasse all' esperienze de' sensi, nè si attaccasse ad esse, non potendoci questi dar di lui giusta notizia; ma si assuefacesse ad operare con la fede, con cui sola possiamo formar concetto in qualche modo proporzionato alla di lui grandezza. Ecco le sue parole. (*in Cant. serm.* 38.) *Noli me tangere; hoc est, desuesce huic seducibili sensui, inniti verbo fidei assuesce; fides nescia falli, fides, invisibilia comprehendens, sensus penuriam non sentit; denique transgreditur fines rationis, humanæ naturæ usum, experientiæ terminos. Quid interrogas oculum, ad quod non sufficit? Et manus quid explorare conatur, quod supra ipsam est? Minus est quidquid illa, vel ille renunciet. Sane fides pronuntiat de me, quæ majestati nihil minuant: disce id facere certius, id tutius sequi, quod illa sua fecit.* E parlando di quell'altro passo del Vangelo, in cui disse Cristo agli Appostoli, che lo Spirito Santo non sarebbe venuto, s' egli non si fosse allontanato da loro: *Si autem non abiero, Paraclitus non veniet ad vos:* dicono i sacri Interpreti, sotto la scorta di S. Agostino, che l'impedimento non era nella persona di Cristo; era negli Appostoli per l'attacco materiale, e sensibile, che avevano preso all'umanità del Redentore, trattando dimesticamente con esso lui: eppure era necessario, che con la partenza di Cristo deponessero quell'attaccamento imperfetto, e ponendosi in oscura fede, si disponessero alla venuta dello Spirito Consolatore. Tanto è vero, che l'anima, la quale riceva visioni di oggetti divini, se ne deve tosto spogliare, e mettersi in pura fede, prevalendosi soltanto degli effetti, che le rimangono impressi, se non vuole che le viste istesse, e lo stesso tratto coi Personaggi del Cielo, le impediscano, come agli Appostoli, la venuta dello Spirito Santo, che l' unisca con Dio in vincolo di amore.

53. Ma qui possono sorgere in mente del Direttore alcuni dubbj, quali conviene dilucidare, acciocchè per la via di queste visioni proceda senza intoppo nella guida dell' anime. In primo luogo potrebbe egli dubitare, se debba dispensarsi dalle predette regole un' anima, a cui siasi altamente scolpita nella fantasia qualche visione, nè possa da essa divertirsi. In secondo luogo potrebbe nascergli dubbio, se

ſe poſſa la perſona in tempo di grande aridità ripenſare a qualche viſione paſſata, per riſvegliare con quella memoria lo ſpirito abbattuto, ed oppreſſo. Il primo dubbio ſi fonda in una proprietà delle viſioni vere, che laſciano nella memoria una ſpecie viva di sè, per cui d' ordinario mai non ſi dimenticano, anche dopo la ſerie di molti anni: il che non accade nelle viſioni falſe, che preſto ſi cancellano dalla memoria. Il ſecondo dubbio ſi fonda in un'altra proprietà delle viſioni ſante, ed è, che ritornando alla mente rinnovano quegli ſteſſi effetti buoni, che produſſero la prima volta, non però con l'iſteſſa vivacità, ed efficacia, ma in un grado aſſai più rimeſſo: il che non avviene nelle viſioni diaboliche, che niun effetto ſanto cagionano nè con la loro preſenza, nè con la loro memoria.

54. Al primo dubbio riſpondo, che la perſona deve in queſto caſo con qualche maſſima di fede correggere, ed innalzare quell'immagine, che nella fantaſia l'è rimaſta impreſſa. Ha veduto alcuno, a cagione d'eſempio, Gesù bambino luminoſo, e vago nell'Oſtia ſacra, e qualunque volta torna a rimirare la Santiſſima Eucariſtia, torna quell' immagine a preſentarſegli avanti con molto ſuo diletto, e gli pare quaſi di nuovamente vederlo. Faccia egli così: emendi queſto fantaſma divoto con una verità di fede, e dica, che il Redentore naſcoſto inviſibilmente ſotto gli accidenti eucariſtici, è ſenza paragone più bello, più vago, più maeſtoſo, più amabile: e in queſta maſſima oſcura di fede lo contempli, e lo ami. Un altro ha avuto una viſione di Gesù glorioſo, e di Gesù addolorato ſopra la Croce, e gli ſembra d'averlo ſempre preſente: nobiliti, queſt'immaginazione ſenſibile, paſſando per mezzo della fede dall'oggetto che vede, ad un altro oggetto che non vede con la ſua fantaſia. Penſi che quell' uomo piagato, e afflitto è un Dio d'infinita maeſtà, d'infinita potenza, e d' infinita grandezza ec. onde ſiegue, che l'amore, che era verſo Gesù Criſto tutto tenero, e ſenſibile, paſſi in un amore dello ſteſſo Criſto più ſpirituale, e più puro. Io non voglio già dire con queſto, che non abbiamo a penſare a Gesù Criſto, ed alla ſua ſantiſſima Umanità: queſto è un errore, che ho impugnato altrove. Dico, che ci abbiamo a penſare anche dopo le viſioni, non però fermandoci in quella immagine, e rappreſentazione materiale, che dà guſto al ſenſo con pericolo di attaccamento; ma ſollevando, e nobilitando quell'iſteſſa rappreſentazione ſenſibile con cognizione di fede, che è più ſpirituale, e produce nello ſpirito un amore più perfetto, e più puro. Lo ſteſſo dico delle viſioni di Maria Vergine, degli Angioli, e dei Santi: paſſi l'anima da quelle viſte materiali, che le ſtanno gagliardamente fiſſe nella mente, a ciò che di loro inſegna la ſanta fede e circa la potenza, e circa la dignità, e circa la gloria, che godono; e con la guida di eſſa pratichi inverſo loro gli atti di oſſequio, di venerazione, di preghiere, e ſimili. In queſto modo le viſioni, benchè radicate profondamente nella mente, non pregiudicheranno alla purità dello ſpirito.

55. In quanto al ſecondo dubbio, dico, che in tempo di aridità non è male rammentarſi di qualche viſione ſenſibile, che la perſona abbia in altro tempo ricevuta, per riſvegliare lo ſpirito addormentato; con queſta avvertenza però, che ricevuto il buon effetto di quella eccitazione, ed elevazione di mente in Dio, abbandoni l'anima la corteccia di quella viſione, e ſe ne rimanga con Dio in pura fede. Anzi neppure è male il ricordarſene anche fuori dell'aridità, purchè ſi proceda con la detta cautela. E però ſi avverta, che quando noi diciamo, che non deve l'anima riflettere alle viſioni dopo averle ricevute, ma ſpogliarſene preſtamente; non pretendiamo dire, che non vi poſſa riflettere, quanto baſti, per ſollevar l'anima a Dio in fede con ſoavità, e pace: queſto non impediſce l'unione con Dio, anzi le può eſſer d'ajuto. Pretendiamo ſolo biaſimare quell'anime, che conſervano le ſpecie, che dalle viſioni ſono rimaſte nella loro memoria, e ne fanno archivio, come dice S. Giovanni della Croce; ci ſi fondano, ci ſi appoggiano con pregiudizio della fede, che non va per via di viſte, ma contempla all'oſcuro le verità ſoprannaturali, e divine. Pretendiamo anche riprendere quell'anime, che vanno ripenſando a tali apparizioni ſoavi, per quel guſto, e diletto ſpirituale, che provano in una tale rimembranza: e benchè non

paja

paja loro di farlo a questo fine, si vede però, che praticamente vi ha in loro questa gola spirituale, e questo pascolo d' amor proprio sommamente pregiudiciale agli avanzamenti del loro spirito: perchè non si curano di passare da quell' oggetto visibile, che le diletta, alla verità invisibile, che loro insegna la fede, per mezzo di cui solamente s' infonde lo spirito sodo, e l' amor puro. Queste sono le ragioni, per cui inculchiamo tanto all' anime che hanno visioni, che prendano gli effetti santi, che quelle lasciano, e tosto se ne spoglino, restandosene con mente elevata in Dio. Del resto poi non si vieta di ridurle alla memoria in occasione di aridità, purchè si proceda con le debite cautele, e molto meno in occasione di esercitare gli atti delle virtù; se si esperimenti derivare da una tale rimembranza gran vigore, e gran lena per operare.

56. Avvertimento V. Tutto ciò, che abbiamo detto fin ora, vale in caso che il Direttore e per gli effetti che vede, e per le prove che ha fatte, giudichi che le visioni del Penitente provengano da cagione soprannaturale, e santa. Ma se poi venga egli in cognizione esser quelle illusioni del Demonio, o n' abbia un ben fondato sospetto, deve praticare diverso regolamento. Comandi allora al suo discepolo, che rigetti tutto costantemente con nausea; che al primo apparire di quelle false immagini s' armi del santo segno della Croce; che getti acqua benedetta in faccia al nemico, per metterlo in fuga; che ricorra subito a Dio, e a Maria Vergine, acciocchè lo difenda dalle frodi del comune avversario; che gli faccia espresso comando di togliersi immantinente dalla di lui presenza, e sopra tutto gli ordini di non lasciar l' orazione, sotto pretesto di deludere le trame del suo nemico: perchè il demonio talvolta, benchè sia scoperto, torna con le illusioni, affinchè l' anima o intimorita, o annojata abbandoni l' orazione. Lo consigli piuttosto a disprezzare nel modo già detto tutte le rappresentazioni, che gli propone, e poi ad alzare la mente a Dio, e nascondersi con la fede in lui; e col lume che gli darà l' istessa fede, esercitarsi in affetti proporzionati. Non approvo però ciò, che suol praticarsi da alcuni in tali casi; cioè di far gesti sconcj, o sputare in faccia alla figura di Gesù Cristo, di Maria Vergine, o dei Santi, sotto cui comparisce il demonio travestito, perchè, come disse bene a S. Teresa un gran Teologo, all' immagini del Redentore, della sua Madre, e dei suoi Santi s' ha da portare rispetto, ancorchè siano dal demonio istesso formate, come appunto non lascieremmo di rispettare un immagine di Cristo, che fosse dipinta da un perfido, e scellerato Pittore.

57. Avvertimento VI. Non vorrei che il Direttore in sentire tanti gran pericoli, che s' incontrano nelle visioni, o rivelazioni, e in tanti avvertimenti che si danno per indirizzo di quelle anime, che Iddio conduce per queste vie straordinarie, prendesse un certo orrore a tali favori, e una totale miscredenza a chi gli riceve: perchè questo sarebbe appunto quello, che tanto biasima la nostra Santa Maestra. Parla ella così: (*Fondaz. c. 3.*) *Pare che ad alcune persone causi spavento il solo udire nominare visioni, o rivelazioni. Ma io non intendo, per qual cagione tengano per cammino tanto pericoloso il condurre Iddio un' anima per di qua, e donde proceda questo stupore*. Poco dopo soggiunge: *A pochi Confessori andranno queste tali, che non le lascino impaurite. Che certo non ispaventa tanto il dir loro, che il demonio ad esse rappresenta molte sorti di spirito di bestemmia, e cose spropositate, e disoneste; quanto si scandalezzano che venga loro detto, che hanno veduto, o sentito parlare qualche Angiolo, o che loro si è rappresentato Gesù Cristo Crocifisso Signor nostro*. Così dice la Santa, e ciò che deve recare maggior maraviglia, si è, che questi di ordinario sono letterati, che leggono tutto giorno Vite dei Santi, ed hanno spesso per le mani Istorie Ecclesiastiche, e vedono quasi con gli occhi loro, che appena vi è nella Chiesa di Dio Santa alcuna, o Santo Confessore, quale vivendo in carne mortale non ricevesse visioni, o alcun altro di quei favori, che essi hanno tanto in orrore. Sicchè non possono fare a meno di confessare, esser questa una strada breve, e con pendiosa, per giungere prestamente alle cime della santità. Ma dirò io, donde procede questo loro soverchio timore? Nasce dal non essersi eglino mai seriamente applicati allo studio di queste materie, e dal non essersi posti mai attentamente a considerare le vie

vie straordinarie, per cui guida Iddio alcune anime alla perfezione. E però accade ad essi ciò, che avviene ad un discepolo interrogato dal suo Maestro di qualche dottrina, quale egli ha trascurato di studiare, che subito alle prime interrogazioni impallidisce, e teme: dovechè si rallegrerebbe piuttosto, se si fosse con lo studio impossessato di tale dottrina.

58. Si guardi dunque il Direttore di dare in questi eccessi biasimevoli, che non possono ridondare in utile dell' anime, nè possono conferire alla loro giusta direzione. Io non nego, che le visioni, ed anche le locuzioni divine siano soggette a molte illusioni, (come vediamo pur troppo accadere tutto giorno, e noi abbiamo già notato di sopra) e che da alcune anime non si faccia quel buon uso, che si deve di tali doni soprannaturali: onde invece di esser per loro come tanti gradini per salire in alto, servono loro d' inciampo per precipitare al basso. Ma questo non deve diminuirci il concetto, e la stima, che dobbiamo avere di esse, perchè alla fine poi sono grazie grandi di Dio, e sono mezzi efficacissimi per la nostra salute, e perfezione: ma deve solo renderci prudenti, e cauti circa il regolamento dell' anime, acciocchè ad esse non accadano quegl' inganni, o quei pregiudizj, in cui altr' anime sono incautamente incorse. Nè deve questo cagionare in noi un timore esorbitante, e quasi uno spavento, come dice la Santa; ma solo deve metterci in attenzione per non errare, perchè grazie a Dio non mancano regole, nè manca mai il lume, e l' assistenza del Signore, con cui discernere lo spirito vero dal falso, e per governare gli spiriti buoni in modo, che si approfittino dei favori, che sono loro da Dio comunicati. Il che è appunto lo scopo, a cui tendono gli avvertimenti che finora abbiamo dati, e che daremo nel capo seguente.

59. Avvertimento VII. Ma neppur vorrei, che il Direttore desse nell' altro estremo contrario, e che affezionandosi soverchiamente a questa sorte di grazie, divenisse troppo amico di visioni, e di rivelazioni, e troppo affezionato a chi le riceve, perchè da questo seguirebbero due gravi inconvenienti. Il primo è, che egli diverrebbe giudice appassionato di tali favori, ch' è quanto dire, si renderebbe inabile a giudicarne con rettitudine, mentre lusingato dalla sua inclinazione, e dal suo affetto, penderebbe sempre a decidere in favore del Penitente con suo gran pericolo. Il secondo è, che essendo egli troppo amante di visioni, imprimerebbe infallibilmente questo spirito proprietario nelle anime da lui dirette. Senta ciò, che dice a questo proposito S. Giovanni della Croce: (*In ascen. Mont. lib. 2. c. 18.*) *Pare a me, ed è così, che se il Padre spirituale è amico di rivelazioni*, (lo stesso s' intenda dell'altre grazie) *di maniera che gli facciano molta forza, e diano soddisfazione, e gusto nell' anima, non potrà lasciare, ancorchè egli non lo conosca, di non imprimere nello spirito del discepolo quel medesimo gusto, e stima; se però il discepolo non fosse in questo più accorto, e meglio intendente di lui, ed ancorchè lo sia, gli potrà far gran danno il praticare, e il conferire con lui.* Vada dunque il Direttore per la via di mezzo, se brama di far buona condotta nella guida dell' anime: non sia nemico di visioni, e di rivelazioni, perchè è errore manifesto; non ne sia troppo amico, perchè è cosa di gran pericolo; non le abbia in orrore, perchè è una stoltezza; non le ami soverchiamente, e non ne faccia troppa stima, perchè è una debolezza.

60. Il mezzo fra questi due estremi viziosi a mio parere consiste in questo. Primo, che il Direttore abbia stima di dette visioni, e rivelazioni, essendo doni di Dio, ma però n' abbia una stima moderata, e ne formi una giusta idea, pensando, che sebbene sono grazie di Dio, sono però di sfera inferiore ai gradi di orazione, di cui abbiamo ragionato nel precedente Trattato; mentre per sè stesse non santificano il soggetto, potendosi tali grazie concedere non solo agl' imperfetti, ma anche ai peccatori. Secondo, che non reputi santa quell' anima che riceve tali favori, nè punto le si affezioni per cagione di essi: poichè le visioni, e le rivelazioni, considerate in sè stesse, non ci fanno nè più buoni, nè più cattivi: solo dal buon uso di esse possono seguire avvanzamenti notabili nella perfezione. Terzo, che il Direttore non mostri mai ai suoi Penitenti quell' istessa stima moderata, che ha di tali grazie; ma dopo averli ascoltati, concluda con dire che se ne spoglino, e che la santità non consiste in tali cose; ma nell'

nell'umiltà, nell'obbedienza, nell'annegazione di sè stesso, nella pazienza, e sopra tutto nell'umiltà, e carità, e gli animi all'esercizio di queste, e di tutte le altre virtù. Questa parmi che sia la strada di mezzo, per cui egli camminerà insieme col suo Penitente sicuro.

61. Avvertimento VIII. Avverta il Direttore, che da' due predetti estremi dannosi ne nascono due altri non meno perniciosi, da cui bisogna che egli ancora declini con gran cautela, se vuol procedere per il mezzo della virtù, e della discrezione. I Padri spirituali, che sono nemici di visioni, e di rivelazioni, ricusano di ascoltare quelle persone, che dicono ricevere tali favori nelle loro orazioni, e incominciando alcuna di esse a parlare di tali cose, chiudono loro subito la bocca, dicendo. *Accusatevi dei vostri peccati. Io non voglio sentire queste cose. Sono vostre sciocchezze. Sono delirj della vostra fantasia.* Io non ho capito mai, che bene possa ridondare all'anime da un procedere sì improprio, sì irragionevole. Conciossiacosachè o l'anima, dico io, è illusa dal demonio nelle sue visioni, o ingannata dalla propria fantasia, o è favorita da Dio. Se è illusa dal demonio, cresceranno senza fallo le illusioni, se non vi sia chi l'ascolti, e la diriga; se è ingannata dalla propria immaginazione, sempre più s'imbroglierà con le sue specie malinconiche, o stravolte, se il Confessore, che è Medico di tali mali, non la renda avvertita, e non le insegni il modo di regolare la sua debole fantasia; se poi è favorita da Dio, come farà la poverina a camminare sicura per via tanto pericolosa senza Direttore, e senza guida?

62. Aggiungete, che l'anime, le quali hanno vere visioni, e sante rivelazioni, provano una somma difficoltà, ed una ripugnanza estrema in palesarle. E però se accada, che un Confessore le atterrisca, e con parole improprie chiuda loro la bocca, difficilmente s'inducono a riaprirla mai più. Odano come parla su questo particolare S. Giovanni della Croce: *Non perciò converrà, che i Padri spirituali mostrino loro dispiacere di esse*, (parla delle rivelazioni) *nè di tal maniera l'abborriscano, e le disprezzino, che diano poi loro occasione di non si arrischiare a manifestarle.* (*In ascen. mon. lib. 2. cap. 32.*) Così il Santo. In due soli casi credo che si potrebbe procedere coi penitenti con modo aspro. Primo, in caso che sappia il Confessore, che qualche persona finge visioni, per acquistarsi credito di gran bontà. Secondo, in caso che alcuna persona, avvertita più volte a disprezzare tali cose, già scoperte manifestamente per false, non volesse soggettarsi al parere, ed eseguire l'obbedienza del Ministro di Dio. Fuori di questi due casi un tal modo di operare non può essere all'anime, senonchè di danno e di rovina. Se poi il Direttore sarà troppo amico di visioni, darà nell'estremo opposto: portato dal genio, si tratterrà coi penitenti più di quello che richiede il loro bisogno; tesserà con esso loro lunghissimi discorsi su tali materie, e vi consumerà ore, ed ore replicate, e mattinate intiere, più per soddisfare alla propria inclinazione, e al proprio gusto, che all'altrui necessità. Questo è un altro scoglio pericolosissimo, non solo per il perdimento di tempo, e gl'inconvenienti, che ne nascono e dall'una, e dall'altra parte; ma molto più perchè procedendo così il Direttore, si rende sempre più inabile ad una giusta direzione, come ho già un'altra volta accennato. Ognuno sa, che la pia affezione si tira dietro l'estimazione dell'intelletto: onde questo non giudica più secondo la ragione, ma secondo l'inclinazione della volontà, da cui si trova prevenuto.

63. Dunque il Direttore anche in questo tenga la strada di mezzo, e si porti così. Non discacci mai (eccettuati li due predetti casi) chi a lui ricorre, per confessargli le dette grazie, che gli pare aver ricevute: l'oda con pazienza, l'interroghi con carità, e dia con benignità a ciascuno risposte convenevoli. Anzi se gli sembrerà che la persona sia guidata da buono spirito, le faccia animo, acciocchè vinca la ripugnanza che prova in aprirsi; l'ajuti a palesarsi in tutto; e bisognando, gl'imponga precetto di manifestarsi intieramente, come dice S. Giovanni della Croce, benchè per altro rigidissimo in queste materie. *E se sarà bisogno, mettendo loro precetto: perchè alle volte tutto bisogna, e giova per superare le difficoltà, che l'anime sentono in trattarne, e conferirne:* (*Sal. al Mon. lib. 2. c. 22.*) intende le rivelazioni. Ma avverta però a non allungare, e moltiplicare con tali anime i discorsi più di quello che esiga la loro direzione, perchè

perchè trascendendo i termini del bisogno (se questo accada con eccesso, e con frequenza) verrebbe a dare nell'altro estremo, che abbiamo con gran ragione biasimato. Concluda sempre le sue conferenze, esortandole allo spoglio, ed allo sproprio di tutto ciò che vedono, oppure odono nelle loro orazioni, ed animandole all'esercizio delle virtù sode, che è tutto il sugo di tali grazie.

64. Ma acciocchè il Direttore abbia nell'occasioni pronti alla mente gli avvertimenti importantissimi, che ho dati nel presente capitolo, voglio ristringerli in poche parole. Prima non permetta mai ad alcuno il desiderare, o chiedere visioni, o rivelazioni soprannaturali. Secondo, ricevendole qualche anima contro sua voglia, le comandi su i principj di resistere loro a tutto potere, ed a raccomandarsi di cuore a Dio, che la conduca per altra strada: ma intanto vada egli diligentemente osservando quali siano gli effetti, che rimangono in lei dopo le dette grazie, quale e quanto sia il profitto spirituale, che ne ritrae. Terzo, se col progresso del tempo potrà il Direttore formare giudizio prudente che tali visioni sono da Dio, ordini al suo discepolo di lasciarsi guidare dallo spirito del Signore: ma però usi nello stesso tempo ogni maggior premura, che ricevendo tali favori, subito se ne spogli, e se ne isproprii; e proceda a lume di fede nelle sue orazioni: che riceva il midollo di dette grazie, consistente nei buoni affetti, e santi incitamenti alla virtù, e lasci la corteccia delle rappresentazioni dilettevoli, e notizie gustose comunicatele dalla divina bontà. Quarto, s'egli vede che la ricordanza delle visioni passate giovi al suo discepolo per avvivare la fede, e per prender animo, e vigore nell'esercizio delle virtù, può permettergliene la rimembranza, purchè però presa quella santa eccitazione, abbandoni tosto la corteccia di tali grazie. Quinto, se il penitente non potrà allontanare dalla memoria qualche specie di visione profondamente impressa, procuri che almeno la perfezioni, e l'innalzi con qualche massima di fede. Sesto, si guardi sopra tutto il Direttore di non dare in estremi viziosi, cioè di non esser nemico, nè troppo amico di visioni, e rivelazioni, e di non abborrire, e di non amare soverchiamente chi le riceve; di non iscacciarlo da sè, e di non ammetterlo a troppo lunghe conferenze; vada per la strada di mezzo di una giusta moderazione.

CAPO V.

Altri avvertimenti pratici al Direttore circa le predette Visioni, adattati agli oggetti particolari, che in tali Visioni possano rappresentarsi.

65. Già dicemmo nel capo secondo, che gli oggetti delle visioni corporee (lo stesso dico delle visioni immaginarie, ed anche intellettuali) possono essere celesti, e santi: e tali sono gli oggetti di quelle visioni, in cui si rappresenta o Gesù Cristo, o Maria Vergine, o alcun Angelo, o qualche Santo del Paradiso. Possono essere santi, ma non celesti; e tali sono gli oggetti di quelle viste lugubri, in cui si presentano a' nostri sguardi l'anime afflitte del Purgatorio. Possono essere finalmente nè celesti, nè santi, ma infernali; e tali sono gli oggetti di quelle spaventose comparse, in cui si fanno vedere anime disperate, che penano colaggiù negli abissi. Secondo questa divisione presa dalla diversità degli oggetti, che possono avere le vere visioni, daremo avvertimenti particolari al Direttore circa il modo, con cui deve regolare le anime, a cui o l'una, o l'altra di esse accada.

66. Avvertimento I. Benchè in tutto il precedente capitolo abbiamo dati avvertimenti circa le visioni, in cui si manifestano i personaggi del cielo, contuttociò la scabrosità della materia richiede che qui aggiungiamo qualche altro avviso particolare. Il primo sia, che il Direttore non corra subito a condannare per false, o diaboliche le visioni corporee, e fantastiche, per il solo motivo, che la persona che le riceve, sia per anche imperfetta, e debole nell'esercizio delle cristiane virtù: perchè tali grazie per questo fine appunto si concedono molte volte da Dio, acciocchè rendano perfetta l'anima, che tale ancora non è. Convien pertanto sapere, che due sorti di grazie vi sono: altre, le quali suppongono che il soggetto sia giunto già alla perfezione, o non ne sia molto da lungi.

gi. Tali sono l'unione mistica, l'estasi, i ratti, specialmente quei più perfetti, che legano quasi inseparabilmente l'anime con Dio: perchè dovendo l'anima per mezzo di questi favori sublimi congiungersi con Dio, anzi trasformarsi in lui, non conviene che le si concedano, se prima non si è con l'acquisto di una gran perfezione resa simile allo stesso Dio, quanto comporta la nostra fragile condizione. Altre grazie poi vi sono, le quali non richiedono che sia già perfetto il soggetto, che le riceve; ma si danno da Dio, acciocchè lo perfezionino: perchè queste grazie non uniscono l'anima con Dio, ma solo vi lasciano certe qualità divine, con cui si vada ella disponendo ad una tale unione. Di queste specie appunto sono le visioni, di cui ragioniamo, particolarmente le visioni corporee, che si fanno agli occhi, le quali sogliono il più delle volte concedere ai principianti, che non hanno ancora fatto gran progresso nella via della perfezione. Per conoscere dunque se tali grazie provengono da Dio, oppure dal suo nemico, non tanto si fermi il Direttore a considerare lo stato di perfezione, a cui l'anima è giunta, quanto gli effetti, che in essa lasciano. Noti e. g. s'ella dopo le visioni rimanga con cognizione di sè umile, e bassa; se resti più animata alla mortificazione di sè stessa, e delle sue passioni, più pronta all'obbedienza, più disposta al patire, più caritativa verso il suo prossimo, e se vada sempre più profittando nell'acquisto delle vere virtù. Quando egli vi ravvisi tutto questo, speri pure, perchè non ha fondamento che le dette visioni non abbiano Iddio per autore, non ostante che veda in lei varj mancamenti, e difetti, da cui non si è saputa ancora correggere.

67. Dalla mancanza di questa discrezione presero origine tutti i gran travagli, con cui fu afflita S. Teresa dai suoi Confessori. Perchè scoprendo questi in lei qualche mancamento, subito gettavano a terra il tutto, come narra l'istessa Santa, dicendo: (*In vita c.* 28.) *Onde quello, che liberamente, e senza avvertirlo, diceva loro, pareva ad essi poca umiltà; ed in vedendomi qualche mancamento (che molti se ne potevano vedere) subito condannavano tutto*: fino a comandarle, che comparendole, come le soleva accadere, il Redentore, lo allontanasse da sè con atti di gran dispregio. Si ajutava ella, come riferisce in più luoghi, a rappresentar loro i grandi effetti, che in lei lasciavano le predette grazie, per cui già trovavasi cangiata in un'altra. Ma quelli delusi dalla falsa persuasione, che essendo tanto favorita da Dio, dovesse già essere perfetta, non potevano rimanere persuasi della verità del suo spirito. Impari dunque il Direttore dagli altrui sbagli a non isbagliare in casi simili.

68. Avvertimento II. Non permetta il Direttore all'anima, che ha visioni di Gesù Cristo, o di Maria Vergine, o dei Santi, che presti loro atto alcuno di venerazione, e di culto, primachè egli abbia fatto e circa le dette visioni diligenti esami, e sopra di lei dovute prove. Cerca S. Tommaso, se nelle apparizioni, o visioni sia lecito adorare il Redentore, o la sua Madre, o i suoi Santi, nell'atto che quelli ci si presentano alla vista degli occhi, o della fantasia, o della mente: e risponde, che se la comparsa sia diabolica, e la persona presti gli atti di adorazione, con condizione attuale esprimente la persona di Cristo, o di Maria Vergine, dicendo e. g. espressamente così: *Se tu sei Gesù Cristo; se tu sei la sua Madre, io ti adoro*: non vi è alcun male: ma se poi faccia ella senza alcuna espressa condizione tali adorazioni, vuole che non possano esimersi da peccato, e da colpa; benchè per altro vi sia sempre una certa condizione abituale, per cui non adorerebbe quell'immagine, se sapesse che il Demonio è nascosto sotto quelle sembianze. *Dicendum, quod non potest Diabolus in specie Christi apparens, sine peccato adorari, nisi sit conditio actu explicita; non enim sufficit solo habitu: quia illa novitas rei insolitæ, considerationem, & attentionem requirit; sicut dicitur de Beata Virgine*, Luc 1. *quod cogitabat qualis esset illa salutatio*. (*in* 3. *Sent. dist.* 9. *qu.* 1. *art.* 2.)

69. Tutto questo però si deve intendere in caso, che la persona, la quale adora l'oggetto rappresentatole in visione, non apparendo giusto fondamento di credere, che quello sia Gesù Cristo, o la Madre, o qualche personaggio della sua corte, senza considerazione, e con temerità si ponesse ad adorarlo; perchè allora si esporrebbe al pericolo d'idolatrare, come accenna l'istesso Dottore Angelico: *Quia ista novitas rei insolitæ, considera-*

tionem,

tionem, & attentionem requirit; e ne apporta l' esempio di Maria Vergine, che prima di rispondere all' Angelo, si pose a riflettere seriamente seco stessa la qualità di quella subita apparizione: *Cogitabat qualis esset illa salutatio*. Del resto poi se l' anima è dagli effetti santi, che in sè stessa prova, e sopra tutto da una fede intellettuale, infallibile, che dalle vere visioni suole infondersi, sia assicurata della verità dell' oggetto, non solo non pecca adorandolo, ma esercita atti di culto soprannaturali, e meritorj. Ma perchè niun' anima deve fidarsi mai di sè stessa in cosa di tanto pericolo, tocca al Confessore ad entrare di mezzo, come Giudice, e a prescrivere ciò, che ella debba fare. Egli pertanto si contenga così, per non errare in cosa di tanto rilievo. Per tutto quel tempo, in cui farà che il suo discepolo resista a fine di chiarirsi del vero, come abbiamo avvertito di sopra, gli ordinerà ancora, che sospenda ogni atto di adorazione. Quando poi si sarà assicurato dello spirito del Signore; (intendo di quella sicurezza, che si può avere in tali cose) potrà anche permettergli ogni espressione d' ossequio, di venerazione, e di amore; avvisandolo però, che se egli in qualche sua visione provi effetti diversi da quelli che ha esperimentano per il passato, torni a sospendere ogni atto, e a rigettare il tutto. Dico questo, perchè non di rado accade, che tra le visioni vere, che Iddio concede ai suoi servi, s' intruda alcuna volta il Demonio con qualche sua falsa rappresentazione.

70. E per questa istessa ragione esiga rigorosamente da lui, che gli palesi fedelmente quanto gli accade in questa parte, senza tenergli nascosta cosa alcuna; ch' è appunto il consiglio, che Iddio diede a S. Teresa. *Molte volte mi ha detto il Signore*, riferisce la Santa, (*in Vit. cap.* 26.) *che non lasci di comunicare tutta l anima mia, e le grazie ch' egli mi fa, col Confessore il quale sia dotto, e che l' obbedisca*. E perchè fu una volta consigliata da un Confessore poco esperto a non conferire più con alcuno i favori, che Iddio frequentemente le compartiva, parendogli che fosse già sufficientemente provato, ed assicurato il di lei spirito; subito fu dal Signore avvertita a non seguire quel reo consiglio. *Intesi dal Signore*, dice ella, *che ero stata mal consigliata da quel Confessore, che in niuna maniera tacessi cosa alcuna a chi mi confessasse; attesochè in questo vi era gran sicurezza: e facendo il contrario, potrei alcuna volta ingannarmi*. (*in eod. cap.*) Veda dunque il Direttore, quanto importi per la buona condotta del suo discepolo, ch' egli interamente gli si manifesti, senza nascondere cosa alcuna: mentre tante volte tornò Iddio ad inculcare alla predetta Santa questo scoprimento totale. Dunque egli ancora l' esiga da lui con gran rigore.

71. Avvertimento III. Sia questo Avvertimento circa le apparizioni, che talvolta si fanno da quelle anime sante, che sono ancor tenute ristrette nel carcere del Purgatorio, lungi dalla patria beata. E primieramente si osservi, che diversi sono i modi, con cui sogliono farsi vedere quelle anime sconsolate. Molte volte sotto sembianze dolenti si presentano agli occhi dei viventi, cinte attorno attorno di cocentissime fiamme. Altre volte compariscono con gramaglie di lutto squallide, e meste, mandando dalla bocca gemiti, e sospiri dolenti. Alcune volte si presentano avanti con quell' istesse forme, che avevano i loro corpi in vita, o dopo morte, dando però sempre segni di mestizia, di dolore, e di pianto. E tutte queste loro comparse incutono sempre in chi le mira turbazione, timore, tremore, e vivo compatimento verso le loro pene. Accade ancora, che talvolta compariscono in forma di cose insensate, o inanimate, come di luce, di fuoco, di fiamma, di nube, di ombra; ed anche di cocchio, di rota, di pietra, e che poi si manifestano con qualche parola a chi le vede sotto quelle apparenze. Di tutti questi diversi modi di apparizioni si trovano esempj e nelle Vite dei Padri, e nell' Istorie Ecclesiastiche, e questi stessi esempj si trovano approvati da persone dotte, e specialmente dal Padre Pietro Tireo, che di proposito, e dottamente ha scritto di ogni specie di apparizioni: e però non possono ragionevolmente discredersi.

72. In altri modi ancora di gran lunga più spirituali dei già detti si manifestano talvolta quell' anime afflitte. Accade alcuna volta, come riferisce Lopez Ezequerra, che si desti in un' anima divota una memoria di qualche defonto sì viva, sì radicata, ch' ella non possa con qua-

qualunque sua industria, o sforzo rigettarla da sè. Oppure accade, che un'anima conosca con gran certezza di esser sempre accompagnata da alcuno, senza sapere chi egli sia; e che dovunque ella vada, o si fermi, se lo senta vicino, e si trovi in sua compagnia; benchè per altro volgendo gli occhi attorno, nulla vegga: il che non accade mai senza turbazione, e terrore. Spesso anche avviene, che le dette anime si manifestino, o per dir meglio, Iddio le manifesti per mezzo di una pura, ma chiara, e certa intelligenza del misero stato, in cui si trovano, acciocchè si rechi loro ajuto con l'orazione, con le Messe, e con altri suffragj. In questo caso la loro presenza puramente intellettuale non apporta alcun timore.

73. Non voglio trattenermi in riferire i contrassegni, con cui possa discernersi, quando le visioni dell'anime purganti sono vere, e quando false: perchè credo, che di rado s' intrometta il Demonio in questa specie di visioni, quali, o vere, o false che siano, sempre muovono i fedeli a far del bene in suffragio di quell' anime afflitte. E sebbene può in tal apparizioni aver gran luogo l' immaginazione, non può questa però recar gran danno, se la persona senza far alcun caso di quei tetri fantasmi, che le si presentano alla fantasia, offerisca orazioni indeterminatamente o per quell' anima, che le par di vedere, o per altre, che stanno sicuramente a penare tra le fiamme del Purgatorio. In un caso però stia avvertito il Direttore a non dar fede alcuna a tali apparizioni; ed è, se un peccatore vissuto scandalosamente, e poi morto all' improvviso, oppure senza segni particolari di penitenza, comparisse ad alcuno, recandogli la nuova di trovarsi in Purgatorio. Tema pure in tal caso, perchè ne ha giusta cagione, che una tale comparsa possa provenire dal Demonio, qual è solito accreditare la morte dei peccatori con queste false apparizioni, acciocchè altri malviventi prendano una mal fondata speranza di morir bene, vivendo male; ed affidati in questi esempj fallaci, si ostinino nelle loro iniquità. E però avverta il suo discepolo a non dar credito alla detta visione, come sospetta di falsità, e gli proibisca con gran rigore di non palesarla a chicchessia, non potendo seguire alcun bene da una tal manifestazione, ma bensì molto male. Non gli vieti però di pregar per quell' infelice, che che sia di lui, giacchè non vi è pericolo che vadano a voto le sue preghiere.

74. Se poi l'anima di quello che comparisce, non sia stata persona di sì ree qualità; bisogna che il Direttore osservi ciò, che ella chiede nella sua comparsa. Se ella domanda Messe, Orazioni, Suffragj da offerirsi personalmente da quello, a cui si manifesta, gli ordini pure di eseguirgli: poichè dato il caso, che in tal apparizione non vi fosse illusione o del demonio, o della fantasia, e che quell' anima non istesse a mondarsi nel Purgatorio, ma a spasimare negli abissi, tanto l'opere buone, che a lei non giovano, potrebbero essere di giovamento ad altre anime purganti, e sarebbero di gloria a Dio, e di merito a chi le fa. Se poi l' anima che apparisce, imponga cose da eseguirsi da altri, o imbasciate da recarsi loro da sua parte, deve il Direttore procedere con gran prudenza, acciocchè non nascano sbagli, inquietudini, e turbazioni. In tal caso, se egli dopo avere esaminate diligentemente le cose, reputi vera l'apparizione, e l'imbasciata da recarsi sia cosa di gloria di Dio, può concedere al Penitente la licenza di manifestarla in terza persona, senza scoprire sè stesso: ma vada assai cauto in questi casi, perchè possono nascere notabili inconvenienti.

75. Avvertimento V. Questo avvertimento sarà circa le visioni delle anime dannate, in cui bisogna procedere con maggior circospezione, che in tutte le altre. Già dissi, che queste apparizioni sono rarissime. E se alcuna volta accade, che qualche anima sventurata sprigionata da quel carcere sempiterno, torni a farsi vedere su questa nostra terra (permettendolo Iddio per fini di sua molta gloria) la di lei comparsa non è mai senza dimostranze terribili, nè senza timore, spavento, ed anche tramortimento di chi riceve una visita sì funesta. In simili casi (se pure ne accadesse mai alcuno al Direttore) imponga egli al suo discepolo rigoroso silenzio, e non gli permetta che tralasci le orazioni, che era solito a fare per lei, se non in caso, che quello fosse stato gran peccatore, morto impenitente, senza i Sagramenti di Santa

Chie-

Chiesa, con segni manifesti di eterna perdizione: perchè altrimenti può, e deve avere qualche speranza di sua salute. Proccuri però che si approfitti di tal vista, per proccurare con maggiore attenzione, vigilanza, e con maggior fervore di spirito la sua salute.

76. Accade ancora talvolta, che alcuno sia portato a vedere con visione immaginaria il carcere dell'Inferno. Se questo sia un peccatore ostinato, la cui durezza abbia Iddio voluto espugnare con quella vista spaventosa, tornerà egli a sè stesso con desiderj di gran penitenza, e intraprenderà un tenore di vita austera, anche superiore alle forze umane, come accadde a quel Padre di famiglia riferito dal venerabile Beda, (*lib. 13. de gest. Anglor.*) ed all'Abate Rorimondo, rapportato da Cesario, (*Lib. 1. cap.* 3.) ed a molti altri narrati da Scrittori molto autorevoli. In tal congiuntura allarghi pure il Direttore la mano, perchè questi tali sono di ordinario mossi da impulso particolare di Dio, a cui si appartiene dar loro forze bastevoli, per reggere ai rigori di penitenze asprissime; giacchè ve gl'incita con la forza delle sue ispirazioni. Proccuri però che in tutto siano soggetti alla sua direzione, nè intraprendano cosa alcuna senza la sua obbedienza: perchè operando altrimenti, sarebbero molto sospetti i bollori del loro spirito austero. Se poi la persona, a cui Iddio fa questa grazia, sia di costumi illibati, qual era S. Teresa, allorchè fu condotta a vedere, ed a provare le pene dell'Inferno; altro Iddio non pretende allora, che accendere in quella affetti santi, e desiderj efficaci di maggior perfezione, e però toccherà al Direttore il secondare, e promovere in essa le intenzioni del Signore.

77. Avvertimento VI. Soprattutto avverta grandemente il Direttore, che il suo discepolo tenga segrete le visioni, le rivelazioni, ed ogni altro favore, di cui parleremo in questo Trattato, e che non palesi ad alcuno tali cose soprannaturali. Custodisca anch'egli con gran gelosia un segreto sì importante: perchè non è facile a dirsi, quanti siano i danni, quanti gl'inconvenienti, che nascono dalla promulgazione di queste cose, e quante siano l'anime, che sono rimaste pregiudicate, e talvolta ancora precipitate per questa poca cautela. Oda ciò, che dice S. Teresa in questo particolare: *Abbia gran cura la Priora, che cose, come queste, non si comunichino (ancorchè siano molto di Dio, e grazie evidentemente miracolose) con persone di fuora; nè coi Confessori, che non hanno prudenza in tacere, perlochè importa ciò molto più di quello, che non si pensano.* (*In Fond. cap. 13.*)

CAPO VI.

Si parla delle Visioni Immaginarie.

78. Abbiamo camminato a passi avanzati nei capitoli precedenti, mentre parlando della prima specie di visioni, che sono le corporali, molte cose abbiamo dette, che appartengono anche alle visioni immaginarie. I contrassegni che abbbiamo dati per contraddistinguere le visioni vere dalle false, gli avvertimenti, che abbiamo prescritti al Direttore per regolamento di quell'anime, a cui Iddio comparte tali favori, competono all'une, ed all'altre visioni, e però egualmente devono aversi presenti dal Direttore, o si tratti di quelle viste, che si formano nel senso esterno degli occhi, o di quell'altre, che si producono nel senso interno dell'immaginazione. Dovendo dunque trattar di proposito delle visioni immaginarie, non sarà necessario che ci allunghiamo tanto, quanto ci siam distesi nella passata materia; mentre ci troviamo di aver già fatta buona parte del nostro viaggio: ma basterà soltanto dare quelle notizie, che sono proprie di tali visioni, e inquanto all'intelligenza di esse, e inquanto alla direzione di chi le riceve.

79. La visione immaginaria consiste *in una rappresentazione interna di qualche oggetto, che si forma nella fantasia per mezzo di specie o combinate, o di nuovo infuse, ed illustrate con lume soprannaturale, per cui vede la potenza quell'oggetto più chiaramente, che gli occhi del corpo non lo mirerebbero coi loro sguardi.* Dissi, che le visioni immaginarie sono una rappresentazione interna dell'oggetto, per distinguerle dalle visioni corporee, che sono immagini esterne degli oggetti, perchè si fanno nelle nostre pupille, che sono un senso esteriore. Dissi, che dette visioni si formano per via di specie o combinate, o infuse, e poi illustrate, perchè in ambedue i modi secondo San Tommaso si possono produrre tali visioni. Talvolta Iddio o

per sè stesso, o per mezzo di qualche Angelo (come dice il S. Dottore) ordina, e dispone le specie; che già erano nella fantasia acquistate per mezzo dei sensi esterni, e in tal modo le combina, che vengano ad esprimere quell' oggetto, che egli vuole rappresentare. Poi infonde una luce celeste, con cui illumina le dette specie, acciocchè approssimino l'oggetto alla stessa fantasia, e a lei lo facciano vedere presente con gran chiarezza. Altre volte Iddio per formar la visione immaginaria, non si serve delle specie, che già si trovano nella potenza immaginativa, ma ne infonde altre nuove, e l'illustra: onde l' anima veda chiaramente; e con distinzione l'oggetto avanti a sè.

80. Accade farsi la visione nel primo modo, quando Iddio vuol far vedere ad alcun suo servo un oggetto, di cui ha egli qualche specie atta a figurarlo, e. g. gli voglia far mirar Gesù Cristo, qual era in croce sul monte Calvario, e qual era Bambino nel vil tugurio di Bettelemme, non essendovi alcuno, che di un uomo, o moribondo, o bambino non abbia specie nella sua fantasia. Accade farsi la visione nel secondo modo, quando Iddio vuol mostrar ad un'anima qualche cosa sì eccelsa, di cui non abbia ella nella sua memoria fantastica specie alcuna idonea a rappresentarla: onde non possa senza infusione di nuove specie formarne una giusta immagine. Queste seconde sono le visioni immaginarie più nobili, e più sublimi. E. g. di questa specie appunto fu la visione, che ebbe più volte S. Teresa di Gesù Cristo glorioso. Dice ella (*in vita cap.* 28.) che il Redentore le si fece vedere a poco a poco: prima le mostrò le sue mani, poi la sua faccia divina, nè potendo ella capire perchè volendo Gesù Cristo farsele vedere del tutto, se le andasse rappresentando parte a parte, le ne diede Iddio quella intelligenza, che ella istessa riferisce dicendo: *Intesi che mi andava il Signore disponendo conforme alla mia natural debolezza: sia benedetto per sempre, poichè tanta gloria insieme così basso, e miserabile soggetto non l'avrebbe potuta soffrire*. Dice, *che ha sì gran forza questa visione, quando il Signore vuol mostrare all' anima parte della sua grandezza, e maestà, che tengo per impossibile, se non volesse il Signore molto soprannaturalmente ajutarla, con farla rimanere in ratto, o estasi (attesochè allora col godere perde la visione di quella divina presenza) tengo, dico, per impossibile a soffrirla alcun soggetto*. Dice: *Se io stessi molti anni immaginando, come fingere una cosa tanto bella, non potrei, nè saprei, attesochè eccede quanto di qua si può immaginare*: e segue a dire: *Gli splendori di quel gloriosissimo Corpo sono tanto diversi dalla nostra luce, che il Sole istesso a paragone di quelli sembra oscuro, fosco, e tenebroso; nè vorrebbero gli occhi, dopo quella vista interiore, riaprirsi mai più, per rimirarlo*. Or chi non vede, che non ha la nostra fantasia nell' erario della sua memoria specie abili ad esprimere oggetti sì sublimi, sì eccelsi; e però volendo Iddio ammettere alcuno a viste sì alte, è necessario che gl' infonda specie rare, e pellegrine, per mezzo di cui ne formi le immagini proporzionate.

81. Dissi, che con le visioni immaginarie si vede l'oggetto più chiaramente, che con gli occhi istessi. Nè ciò sembri punto esagerato, perchè la luce materiale del Sole, che rischiara le specie visuali, che vengono all'occhio, non è da paragonarsi e nella vivacità, e nel chiarore con la luce celeste, che illumina le specie fantastiche, con cui si formano tali visioni: onde non è maraviglia, che per mezzo di queste si veggano gli oggetti con maggior chiarezza, e distinzione.

82. Queste visioni immaginarie di lor natura sono più perfette delle visioni corporee, perchè si producono nella fantasia, che è potenza più perfetta dell' occhio. E sebbene partoriscono quegl'istessi effetti santi, che enumerammo nel capo terzo, parlando delle visioni oculari; d' ordinario però gli producono con maggior vivezza, e con maggior perfezione, perchè siccome si formano tali visioni nell' immaginativa, che ha gran dominio sull' appetito sensitivo; così hanno forza d' imprimere in esso dolcezza grande, affetti sensibili, fervidissimi, e desiderj accesi di gran perfezione.

83. Si fanno sempre tali visioni improvvisamente, quando meno la persona le aspetta, e passano in un baleno; almeno durano per un tempo assai breve. Questo è tanto vero, che Santa Teresa condanna per falsa quella visione immaginaria, che durasse un lungo spazio di tempo, e se ne protesta con le seguenti parole. (*Castel. inter. mans.* 6. *cap.* 9.) *Quan-*

Quando l'anima potesse ſtare molto ſpazio mirando queſto Signore (parla della viſta immaginaria di Gesù Criſto) *io non credo che ſarebbe viſione; ma qualche veemente conſiderazione fabbricata nell' immaginativa; e ſarà alcuna figura, come coſa morta in comparazione di queſt' altra*. Due ſono le cagioni di queſta brevità. La prima è la gran forza, con cui procedono queſte ſpecie di viſioni, come dice la Santa Maeſtra ſopraccitata: poichè è tanta la luce, che in eſſe s'infonde, e sì veementi ſono gli affetti, che ſi deſtano, che non poſſono le potenze lungo tempo ſoffrirgli. La ſeconda ragione è quella, che pure accenna l'iſteſſa Santa, cioè, che la viſione immaginaria ſuol paſſare in viſione intellettuale, per cui l'anima ſmarrita ogni viſta materiale, e ſenſibile, ſe ne rimane con le potenze ſpirituali ſoſpeſa in Dio.

84. Per piena intelligenza di queſta ſeconda ragione, e inſieme di tutta la materia, che ora trattiamo, convien ſupporre una dottrina di S. Tommaſo (*de Verit. quæſt. 12. art. 12.*) il quale aſſeriſce, non darſi viſione immaginaria perfetta, che non abbia anneſſa qualche viſione intellettuale: poichè nel tempo ſteſſo, che ſi rappreſenta alla fantaſia l'immagine materiale di qualche oggetto, s'infonde nell' intelletto una luce ſpirituale, per cui egli penetra, e vede le verità, che Iddio per mezzo di tale rappreſentazione ſenſibile gli vuol manifeſtare, ſicchè vengono ad unirſi inſieme viſta di fantaſia, e d'intelletto. Lo ſteſſo afferma S. Tereſa, ammaeſtrata dalla propria eſperienza, con le ſeguenti parole. (*in Vita cap. 28.*) *Sebbene la viſione di ſopra, che io diſſi*, (intende la viſione intellettuale di Gesù Criſto, di cui aveva già parlato) *è ſublime, e più perfetta, nondimeno, perchè duri la memoria, conforme alla noſtra fiacchezza, e perchè ſi tenga ben occupato il penſiero, è gran coſa il rimanere rappreſentata, e poſta nell' immaginativa così divina preſenza* (intende per viſione immaginativa:) *onde vengono ſempre inſieme queſte due maniere di viſione: e veramente è così, perchè con gli occhi dell' anima* (per gli occhi dell' anima intende l' immaginativa) *ſi vede l' eccellenza, la bellezza, e la gloria della Santiſſima umanità, e per quell' altra che ſi è detta di ſopra, ci ſi dà ad intendere, come egli è Dio potente, che tutto può, tutto comanda, tutto governa, e che il ſuo amore riempie il tutto*. Ciò che dice la Santa delle viſioni del Redentore, deve intenderſi dell' altre viſioni ancora: e così mentre vede alcuno con viſione immaginaria Maria Vergine, e con la fantaſia ſta fiſſo a contemplare la forma, la figura, lo ſplendore, la bellezza, e la grazia di sì eccelſa Regina; nel tempo iſteſſo intende, e vede per mezzo dell' intelletto con altra luce più pura ciò, che l'immaginativa non può vedere, voglio dire la ſua dignità, la ſua eccellenza, e le ſue doti; onde vengono ad accoppiarſi viſione immaginaria, ed intellettuale circa lo ſteſſo oggetto. E queſta appunto è la ſeconda ragione da noi addotta, per cui le viſioni immaginarie paſſano preſtamente: perchè l'anima laſcia preſto la viſta materiale, e ſenſibile dell' oggetto, per immergerſi tutta nella viſione intellettuale di eſſo: onde quella ſpariſce, e queſta dura. Anzi ſe l' obbietto della viſione immaginaria ſia Gesù Criſto, rimane ſpeſſo l'anima in ratto, o in eſtaſi, come accenna in più luoghi la Santa Maeſtra; perchè per mezzo della viſta intellettuale va ad unirſi alla Divinità con lo ſmarrimento di tutti i ſenſi, e dell' iſteſſa apparizione di Criſto, che in quell' unione ſi perde.

85. Ciò non oſtante però, che queſte viſioni immaginarie ſiano brevi, laſciano sì altamente impreſſa la ſpecie, e la memoria di sè, che d'ordinario mai più non ſi dimenticano; nè accade mai la loro ricordanza ſenza qualche partecipazione di quei buoni effetti, che ſi provarono la prima volta; il che non avviene, come diſſi altre volte, nelle viſioni diaboliche, che preſto ſvaniſcono dalla memoria (ſe pure non voleſſe alcuno ſtudioſamente conſervarne la memoria) e ritornando alla mente, non producono effetto alcuno, ſenonchè dannoſo. A queſto propoſito così parla la noſtra Santa: (*in Vita cap. 28.*) *Rimane tanto impreſſa quella maeſtà, e bellezza, che non ſi può dimenticare, ſenon quando permette il Signore, che l' anima patiſca una grande aridità, e ſolitudine, come dirò appreſſo, che allora anche di Dio pare che ſi dimentichi*.

86. Diſſi, che d'ordinario mai non ſi ſcordano tali viſioni: e a bella poſta poſi quella parola *di ordinario*, perchè alle volte accade, che ſi dimentichino per ſem-

sempre, perchè queste sono grazie, quali e nel primo loro essere, e nel durare dipendono dall'arbitrio di Dio, e se mai avvenga, che Iddio vegga essere espediente al profitto dell'anima che vadano in dimenticanza, gliele toglie affatto dalla memoria, come dice il Mistico Rusbrochio, ed insegna l'esperienza istessa.

87. Nulla poi pregiudica alla piena, e perfetta formazione di queste visioni, che l'oggetto sia lontano, e. g. che Gesù Cristo, o Maria Vergine immaginariamente veduta da qualche persona, stia lungi da lei in Paradiso: perchè tutta la sostanza di tali viste dipende dalla combinazione, o infusione delle specie, e dal lume divino, che le rischiara: e però se vi sia tutto questo, l'oggetto o sia rimoto, o vicino, sempre comparisce con gran chiarezza presente. Si figuri il Lettore di trovarsi dirimpetto ad un gran monte, sette, o otto miglia lontano, nella cui cima trovisi un uomo. Certo è, che non potrà egli in sì gran distanza vederlo, perchè le specie visive di quell'oggetto non possono per sì lungo tratto di aria distendersi, ma si smarriscono, dirò così, per istrada. Ma se Iddio facesse, (come può farlo) che le dette specie, passando per sì gran mezzo, giungessero limpide, e chiare al di lui occhio, vedrebbe egli distintamente quell' uomo, come se egli stesse un sol passo lontano, perchè in realtà la vista d'un oggetto dipende dalle specie visive illustrate, e introdotte dalla potenza dell' occhio. Applichi ora tutto questo alla visione immaginaria, e intenderà, come per mezzo di essa possa da noi vedersi il Redentore, la sua Madre, e i suoi Santi, benchè rimotissimi da noi nella patria beata. Non mi allungo in dare al Direttore contrassegni per distinguere le visioni immaginarie vere dalle false, perchè già gli apportai nel Capo terzo.

CAPO VII.

Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette Visioni immaginarie.

88. TOrno a dire, che gli avvertimenti esposti nel Capo quarto, e quinto, non furono da noi dati per le sole visioni corporee, che allora erano la principale materia del nostro discorso, ma anche per l'immaginarie; e circa queste ancora devono praticarsi dal Direttore. E però altro qui non mi rimane, senonchè dare alcuni avvertimenti particolari proprj, e specifici di queste visioni fantastiche, di cui ora trattiamo.

89. Avvertimento I. Avverta il Direttore, che secondo l'opinione dei Dottori Mistici le visioni immaginarie, più che le visioni oculari, e corporee, sono soggette all' illusioni del Demonio. La ragione che essi adducono, è questa: perchè la fantasia è quella stanza, in cui il nemico può entrare più occultamente, quando vuole, se non sia da Dio impedito; ed entrandovi, come di frequente accade, vi fa gran baccano: ma non può l'iniquo entrare nell' intelletto ad espugnare la volontà, perchè di questa nobile potenza trova al suo ingresso chiuse le porte. Pertanto che fa il perfido? Penetra nell' immaginativa, muove i fantasmi, gli combina, gli altera, e per mezzo di questi presenta specie fallaci, e lusinghiere all' intelletto, acciocchè deluda la povera volontà. Posto dunque, che il Demonio abbia sì gran possesso nella nostra fantasia, veda il Direttore con quanta cautela convien procedere circa le visioni immaginarie, che da Dio si fanno in questa potenza, mentre possono sì facilmente contraffarsi dal suo nemico; veda ancora quanto sia conveniente appigliarsi alla pratica di quegli avvertimenti, che abbiamo dati nei precedenti capitoli, per non isbagliare in cosa di sì gran pericolo.

90. Avvertimento II. Avverta il Direttore, che le visioni immaginarie sono soggette ad alcune illusioni, a cui non sono sottoposte le visioni corporee, e tali sono gl' inganni della propria fantasia. Se vi fosse una persona, che credesse di vedere con gli occhi del corpo un oggetto, che in niun modo ha presente alla vista, ma solo si figura con la sua mente; piuttosto che illusa, dovrebbe dirsi stolta, perchè in realtà la vista degli occhi, e l' immaginazione della mente, sono atti di diverse potenze, che non possono facilmente confondersi da persona, che non sia lesa di mente. Ma non bisogna così discorrere delle visioni fantastiche: perchè l' immaginazioni, che da noi si formano naturalmente, e le visioni immaginarie, che in noi si producono per di-

divina virtù, procedono dall' istessa potenza; e però non è difficile, che la persona, massime se sia d'indole fissa, e malinconica, creda di vedere con la sua fantasia, e con visione divina ciò, che in realtà non così vede; ma si va immaginando internamente, e figurando coi suoi fantasmi. Contuttociò potrà il Direttore con varj contrassegni arguire con sicurezza, se ciò che dice il suo discepolo di vedere con gli occhi interni, sia visione divina, oppure sua mera immaginazione.

91. Primieramente le visioni immaginarie vere si fanno improvvisamente, quando meno la persona vi pensa, ed è lontanissima dal credere doverle accadere una tal cosa. Così dice S. Teresa. (*Castel. inter. mansf. 6. cap. 9.*) *Stando l'anima molto lontana dal credere che abbia a vedere cosa alcuna, nè passandole per pensiero, in un tratto se le presenta tutto l' oggetto insieme*. Questo non accade nell' immaginazioni naturali, quali l'anima va fabbricando da sè stessa, e va combinando con le proprie industrie, come nota molto bene l' istessa Santa: *Elle medesime vanno componendo quello, che veggono con la loro immaginazione*.

92. Secondariamente le visioni soprannaturali non si possono impedire dall'anima; voglia, o non voglia, le s' imprimono prestamente nel senso interiore: perchè non sono cose, che dipendano in modo alcuno dal suo arbitrio, dal suo consenso, e dalla sua elezione. L'afferma chiaramente la nostra Maestra, laddove parlando della visione immaginaria, dice, *che non vi è modo, per molto che noi facciamo, per vederla, quando vogliamo, nè per non vederla*. (*in Vit. c. 29.*) Non così avviene nelle nostre immaginazioni: perchè siccome la persona le forma liberamente da sè, così facendosi forza, può lasciare di formarle, e portare la mente ad altri oggetti.

93. In terzo luogo non si può nelle visioni vere o aggiungere, o levare cosa alcuna: è costretta l'anima a riceverle invariabilmente nel modo, con cui Iddio gliele rappresenta nella fantasia. Però bramando S. Teresa, (come ella narra di sè) e procurando nelle sue visioni di vedere qual fosse la grandezza, e il colore degli occhi di Gesù Cristo, nulla le giovarono le sue industrie per ottenere l'intento; anzi nell'atto che tentava di scoprire quelle circostanze, che il Signore non le palesava, le svaniva affatto dagli occhi della mente la bella vista del Redentore glorioso. Al contrario poi alle nostre immaginazioni per vive, e veementi che siano, possiamo togliere, o aggiungere ciò, che a noi piace, perchè sono opere, che dipendono dalla nostra libera attività. E così rappresentandosi alcuno alla mente con gran vivezza il corpo di Gesù Cristo glorioso, può aggiungere a quel corpo ideale maggior grazia, maggior bianchezza, e maggior luce, e gliela può scemare ancora, se vuole: perchè non è un altro quello, che gli pinge nella mente una tal immaginazione: egli stesso è il Pittore, che la forma da sè coi colori della sua fantasia.

94. In quarto luogo le visioni di Dio producono quegli effetti santi, e salutevoli, che enumerai nel capo terzo; dovechè le traveggole della nostra immaginazione non lasciano alcun effetto buono. Le persone, che danno in tali debolezze, se ne restano dopo i loro dolci inganni, senza inclinazione nè al male, nè al bene. Non si sentono portare al male, perchè non fu il demonio la cagione, che le fece travedere; non si sentono incitare al bene, perchè la natura fragile fu la causa del loro inganno; e però conclude la sopraccitata Santa. (*Cast. inter. mansf. 6. c. 9.*) che *senza sentire effetto alcuno rimangono fredde assai più, che se vedessero dipinta una immagine divota*.

95. Da quest' ultimo segno forse più che dagli altri, potrà prender lume il Direttore, per discernere, se le visioni del suo discepolo siano favori di Dio, o tradimenti della sua immaginazione. In caso che lo trovi ingannato, non proceda con esso lui con gran rigore: sì, perchè gl' inganni della fantasia sono meno pericolosi, e nocivi, che l'illusioni diaboliche; sì perchè il più delle volte accadono senza colpa dell'anima, per mera debolezza di questa potenza materiale (intendo, se la persona non sia disobbediente, procace, e con suo grave danno non aderisca pertinacemente alle sue specie fantastiche; poichè in tal caso dovrebbe essere riscossa con qualche maggior severità) ma basterà dirgli, che non faccia conto di tali cose, in cui ha gran luogo

la

la propria immaginazione, che la perfezione non consiste in vedere, ma in operare gran cose per Dio; che non sono le visioni, ma le mortificazioni, le umiliazioni, l'obbedienze, e gli atti delle altre virtù sono quelli, che ci hanno a far santi; che accadendogli in avvenire di vedere alcuna cosa, diverta altrove il pensiere, assicurandolo, che in questo farà cosa molto grata a Dio. Così proccuri di farlo avvertito, e di renderlo cauto a disprezzare questi trasporti di fantasia, che col progresso del tempo gli potrebbero essere di non lieve pregiudizio allo spirito.

96. Avvertimento III. Avverta il Direttore, che i predetti inganni della fantasia sogliono il più delle volte accadere a persone dominate dall'umore malinconico, fisse di mente, e d'immaginativa accesa, e viva. A queste persone, se non siano dotate di un buon giudizio con cui o frenino, o correggano le loro immaginazioni vivaci, pare alle volte di vedere chiaramente ciò, che in realtà non vedono, ma vanno fantasticando con le loro idee. E ciò, che deve recare maggior maraviglia, si è, che talvolta sono sì deluse dalla propria mente, che giurerebbero di aver veduto ciò, che solo si sono figurate di vedere. Se in questi tali il Direttore non iscorga segni chiari, e manifesti di vero spirito, e dalle visioni che essi narrano, non veda risultare effetti grandi soprannaturali, che gli porti ad una totale mutazione di vita, non abbia mai loro alcuna fede: perchè in realtà non sogliono questi essere condotti da Dio per vie straordinarie, per l'indisposizione naturale, che hanno a ricevere favori insoliti, o per il pericolo grande di cadere in mille inganni, se gli ricevessero.

97. Avvertimento IV. Per l'istessa ragione sia cauto il Direttore di credere alle visioni delle donne, che di ordinario sono dotate di gran fantasia, e per la voglia che hanno di vedere, spesso travedono. Non dico già, che abbia ad ammettere quella massima, che ad alcuni Confessori, di questo linguaggio di spirito poco esperti, sta altamente fissa nella mente, quasi assioma infallibile, che alle donne visionarie non bisogna mai credere, nè bisogna ascoltarle. Conciossiacosachè l'Istorie Ecclesiastiche sono piene di donne, arricchite da Dio di favori eccelsi; nè è incredibile, che voglia il Signore farsi avaro con esse a' giorni nostri, mentre si è mostrato con loro liberale nei secoli trasandati. Dico solo, che proceda con gran cautela, che esamini bene le cose su la norma di quelle regole, che abbiamo date in questi, e nei precedenti capitoli, che non decida mai cosa alcuna senza il fondamento di sode ragioni, e che dovendo decidere a favore delle loro visioni, le obblighi a spogliarsene subitamente, prevalendosi soltanto dei buoni effetti, che in loro restano, e dei santi incitamenti alla virtù: poichè operando diversamente, incorrerebbe in gravi errori con suo discredito, e con altrui pregiudizio.

98. Confermo questo Avvertimento con una dottrina recataci dal Cielo dalla nostra S. Maestra Teresa di Gesù. Convien sapere, che dopo la morte della Santa, il Padre Girolamo Graziano, rimasto Provinciale della di lei Riforma, mostravasi troppo amante di visioni, e rivelazioni, e nelle conferenze che faceva con le sue Monache, andava insensibilmente instillando nei loro cuori un simile affetto, mostrando di far conto di simile cose, ed ordinando con troppa facilità, che le registrassero a memoria dei posteri. La Santa, che vedeva il grave pregiudizio, che da questa gola spirituale poteva risultare alle sue Religiose, scese dal Cielo, e per mezzo della Veneranda Madre Caterina di Gesù ne rese avvertito detto Padre, come apparisce in una sua Lettera, che dice così: *Oggi, che è la Domenica Quasi modo ec. mi comanda questa presenza*, (cioè la Santa Madre, che aveva spesso presente) *che dica a V. Paternità molte cose, quali un mese fa mi diede ad intendere, e perchè toccavano V. Paternità, lasciavo di scriverle, per dirle poi, quando mi vedessi con V. Paternità, perchè è impossibile dire minutamente ciò, che mi è stato detto, e così qui dirò solo alcuna cosa, per non iscordarmi di tutto. Primo, che non si scriva cosa, che sia rivelazione, nè se ne faccia caso, perchè, sebbene è certo, che molte son vere, si sa però ancora, che molte sono bugiarde, e false, ed è cosa difficile cavare una verità fra molte bugie; ed è cosa molto pericolosa, e mi diede molte ragioni. La prima, che quanto più vi è di questo modo, più ci sviamo dalla fede, la cui luce è più certa di quante rivelazioni vi sono. La seconda, che gli uomini sono molto amici di questa manie-*

niera di spirito, e facilmente santificano l' anima, che l'ha, ed è un negare l'ordine stabilito da Dio per la giustificazione dell' anima, qual è mediante le virtù, e adempimento della sua legge, e comandamenti. Dice, che V. Paternità prema assai in levar questo, per quanto potrà, perchè importa molto; e che noi donne per la maggior parte siamo molto facili in lasciarci guidare dall' immaginazione, e mancandoci dall'altra parte la prudenza, e le lettere degli uomini, con cui regolarci, è molto maggiore il pericolo. Dice, che gli dispiacerà, se le sue figlie si affezionino alle sue rivelazioni, da Lei scritte nei suoi libri, credendo che in quelle consista la perfezione; le desiderino, e le proccurino, pensando in questo d' imitarla. Molte altre verità mi ha manifestate, dichiarandomi, che la gloria, che essa gode, non l'ha acquistata con le rivelazioni, ma con le virtù, e che V. Paternità va distruggendo lo spirito delle sue Monache, credendo per via di rivelazioni di recar loro giovamento, e bisogna, benchè vi siano alcune, che l'hanno molto certe, e vere, che non se ne faccia conto, come di cose non molto utili, che riescono talvolta più nocive, che profittevoli. (In Hist. PP. Carmelit. Discalceat. Tom. 2. lib. 7. c. 3.)

99. Deduca da questo il Direttore, quanto sia necessario il regolamento, che circa le visioni e rivelazioni abbiamo assegnato nei precedenti capi; cioè, che l' anima, preso il buon effetto di quelle, se ne spogli affatto, e se ne sproprii, e seguiti a procedere avanti a Dio in pura fede, giacchè questo è lo scopo, a cui vanno a ferire tutti gli avvertimenti della Santa. Poichè il sopraccitato Padre, a cui erano indirizzati tutti quegli avvisi salutari, non solo non si studiava di tenere le sue Religiose distaccate affatto, e spropriate di tali grazie; che anzi con la stima, che mostrava di farne nei suoi discorsi, e con le carte, in cui accuratamente facevale registrare, gliene conservava la memoria, e l'affetto. Quindi potevano di leggieri seguire gl' inconvenienti, che enumera la Santa, che le sue Religiose, attaccandosi a rivelazioni, e visioni, avessero a poco a poco a smarrire la strada della fede, per cui solo può giungere l'anima ad unirsi con Dio, e che avessero incominciato a bramar tali grazie, e proccurarle, a stimarle più delle virtù, ed a riporre in esse la sostanza della loro perfezione. E allora i favori stessi di Dio, per cagione d'un tale abuso, sarebbero divenuti inutili, anzi nocivi ai progressi del loro spirito.

100. Del resto poi non pretende già la nostra Santa con tali avvisi d' ingerire nell' animo dei Direttori una certa aversione, ed orrore ai favori di Dio, per cui atterriti temano di prendersi la cura di quell' anime, che il Signore conduce per tali vie: perchè alla fine negar non si può, che le visioni, e le rivelazioni, se siano vere, o siano ricevute con totale sproprio, e pieno distaccamento, s'abbiano a stimare come doni di Dio, che molto conferiscono per giungere prestamente ad una gran perfezione. Ed infatti l' istessa S. Teresa, dopo aver nel libro della sua Vita riferiti i gravissimi travagli, che sofferti aveva dai suoi Direttori a cagione delle sue visioni, conclude così: *Contuttociò non potrà mai dispiacermi d' aver vedute queste celesti visioni, nè cangerei una sola di queste per tutti i beni, e diletti del mondo. Sempre ciò tenni per singolar grazia del Signore, e parmi un grandissimo tesoro, e molte volte il medesimo Signore me ne assicura.* Tenga dunque il Direttore la strada di mezzo, come abbiamo detto altre volte: non sia affezionato a visioni, nè l' abborrisca; non vada in cerca di anime favorite da Dio, nè le rigetti, quando se gli presentino spontaneamente. Si serva delle regole che abbiamo date, per discernere la qualità dei loro spiriti, e per ben dirigerli, dopo averli conosciuti, acciocchè procedano con total distacco: e si assicuri, che con la grazia di Dio, che mai non manca ai suoi Ministri, farà buona condotta circa tali anime.

101. Avvertimento V. Proceda il Direttore con accortezza in questa materia, perchè vi sono persone ipocrite, che fingono visioni, che non hanno mai ricevute, per procacciarsi appresso il Confessore credito di santità. Non si sgomenti però, perchè non gli sarà difficile il discoprire le loro menzogne. Basta, che nascendogli in mente qualche dubbio fondato di una tal malizia, metta la persona sospetta al cimento di varie prove: la tenti nell' esercizio delle virtù, la mortifichi, l'umilii con parole aspre, e riprensioni severe. Subito quella, se sarà ingannatrice, e menzognera, getterà fuori con mille azioni improprie il veleno mortale, che racchiu-

chiude nel cuore; e darà segni manifesti delle sue finzioni. Se una pietra focaja sia lisciata, e quasi accarezzata con mano gentile, non metterà mai fuori quel fuoco, che cela nel suo seno; ma se sia percossa con mano forte, e risoluta, si scaglierà tutta in scintille ardenti. Così appunto se quest'anime ipocrite siano con modi piacevoli guidate da una mano gentile, non si danno mai a conoscere, anzi dall'altrui bontà prendono motivo di tessere nuove finzioni, e di ordire nuovi inganni. Ma se cadono sotto una mano forte, che le percuota con modi aspri, palesano tosto in mille modi la malizia del loro spirito guasto. Con queste prove adunque si chiarirà del vero il Direttore, qualora alcuna persona gli venga in sospetto di falsità: avvertendo però, che il suo sospetto non sia vano, ma ben fondato, e ragionevole.

102. Avvertimento VI. Avverta finalmente il Direttore, che le visioni immaginarie di cui abbiamo fin ora parlato, sono proprie dei principianti, e dei proficienti, che non sono ancor bene purgati, benchè molte volte si concedano da Dio per suoi fini particolari anche ai perfetti. Così dicono comunemente i Dottori Mistici, e lo provano a lungo il Padre Tommaso di Gesù (*ora Div. lib.* 3. *cap.* 5.) e il Cartusiano. (*Select. Myst. p.* 4. *cap.* 5.) E però accadendo al Direttore di avere in cura alcun'anima, che spesso goda di una tale specie di visioni, non ne formi stima superiore al suo merito. Gli effetti poi di queste visioni non sono diversi da quelli, che riferiremo, parlando delle visioni corporee; senonchè, essendo le visioni immaginarie più intime che le corporee, producono effetti di maggior efficacia.

CAPO VIII.

Si parla delle visioni intellettuali.

103. La visione intellettuale pura, di cui ora incominciamo a trattare, è di gran lunga più perfetta, e più eccellente di tutte le altre visioni, di cui abbiamo finora ragionato, perchè si forma nel solo intelletto indipendentemente dai sensi interiori, ed esteriori, ed è più propria degli Angeli, e delle anime separate dai corpi, che di che vive fra noi in carne mortale. Questa visione dunque consiste *in una notizia dell'intelletto certa, e chiara di qualche oggetto, senza alcuna forma, e figura, o immaginazione, che lo rappresenti, senza alcuna attuale dipendenza dalla fantasia*. Nella sostanza di questa definizione convengono tutti i Teologi Mistici fondati nell'autorità di S. Agostino, il quale parla così al nostro proposito. (*de Civit. Dei cap.* 6.) *Veritas incommutabilis per se ipsam ineffabiliter loquitur rationalis creaturæ mentibus; aut per mutabilem creaturam loquitur, sive spiritualibus imaginibus spiritui nostro, sive corporalibus vocibus corporis sensibus*. Non faccia specie al Lettore, che il Santo Dottore qui parli delle locuzioni, che Iddio fa all'anima: perchè lo stesso vale delle visioni, essendo dell'une e dell'altre l'istessa la ragione. Dice dunque il Santo, che Iddio ci parla, e ci si manifesta o per mezzo dei sensi del corpo (e questa è la visione immaginaria) oppure parla, e ci si manifesta per sè stesso alle nostre menti con pura intelligenza, e questa è la visione intellettuale, di cui trattiamo. Lo stesso dice il Santo Dottore nelle sue Confessioni, rappresentando un'anima, che trapassi con la sua mente tutte le fantasie, i segni, le similitudini, le immaginazioni, ed ogni altra visione di specie inferiore, e giunga a Dio con la sua vista, e in quello rimanga assorta. (*Confess. cap.* 10.) *Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiæ terræ, & aquarum, & aeris; sileant & poli, & ipsa sibi anima sileat, & transeat se, non se cogitando; sileant somnia, & imaginariæ revelationes, omnis lingua, & omne signum, & quidquid transeundo fit, si cui sileat omnino . . . subtrahantur aliæ visiones longe imparis generis, & hæc una rapiat, & absorbeat, & recondat in interiora gaudia spectatorem suum; ut talis sit vita æterna, quale fuit hoc momentum intelligentiæ, cui suspiravimus, nonne hoc est, Intra in gaudium Domini tui?*

104. Ma vediamo, come S. Teresa con termini più chiari spiega e la dottrina di S. Agostino, e la nostra definizione. Parlando la Santa della visione intellettuale, che ebbe per un lungo tempo di Gesù Cristo nostro Signore, dice, che la persona del Redentore *senza che si vegga, s'imprime con una notizia tanto chiara, che pare non se ne possa dubitare: imperocchè vuole il Signore che resti tanto scolpita nell'intelletto, che non se ne può dubitare*

più

più che di cosa, che si veda apertamente con gli occhi; anzi non tanto: perocchè in questo alcune volte si rimane con qualche sospetto, se abbiamo traveduto; ma qua sebbene in un subito venga questo sospetto, resta nondimeno per una banda gran certezza, di modo che non ha forza il dubbio. (*in vita cap. 27.*) Parlando della stessa visione nel Castello interiore, torna a dire lo stesso con queste parole: (*Mans. 6. c. 8.*) *Non poteva intendere che cosa fosse quella, poichè non la vedeva; nondimeno conosceva certo, che Cristo nostro Signore era quegli, che le si mostrava di quella maniera, nè poteva dubitare che stesse quivi.* Ecco che S. Teresa ripone la sostanza della visione intellettuale in una notizia dell'oggetto certissima, indubitabile, infallibile, e maggiore di quella, che risulterebbe dal vedersi lo stesso oggetto con gli occhi esteriori del corpo. Ma passiamo avanti ad esaminare con la dottrina della Serafica Maestra gli altri predicati della nostra definizione. Segue ella a dichiarare la predetta visione intellettuale del Redentore con le seguenti formole: (*in vita c. 27.*) *Ma qua niente vi è di questo, nè si vede oscurità; senonchè si rapresenta all'anima, per una notizia più chiara che'l Sole: non dico, che si vegga Sole, nè chiarezza, ma una luce, che senza veder luce, illumina l'intelletto, perchè l'anima goda così gran bene.* Ecco che alla notizia certa, e indubitabile dell'oggetto, che costituisce la visione intellettuale, aggiunge la santa Maestra una chiarezza tale, che supera il chiarore stesso del Sole. Soggiunge poi, che questa notizia chiara, e certa del Redentore era senza alcuna forma, e figura, o immaginazione, che glielo rappresentasse. *Se n'andò* (narra ella di sè stessa *Cast. int. mans. 6. c. 8.*) *al suo Confessore tutta affannata; ed egli le disse, che se non vedeva cosa alcuna, come sapeva che era nostro Signore? che gli dicesse, che volto, che fattezze aveva. Rispose ella che non sapeva fattezze, nè vedeva volto, nè altro più poteva dire, che questo che aveva detto, ma che sapeva bene, ch'egli era che le parlava, e non era travedere.* E più chiaramente nel libro della sua Vita: (*cap. supracit.*) *Stando io in una Festa del Glorioso S. Pietro in orazione, vidi appresso di me, o per dir meglio, mi accorsi, poichè nè con gli occhi del corpo, nè con quelli dell'anima vidi cosa alcuna:* (si avverta, che la Santa con questo termine *occhi dell'anima*, intende sempre l'immaginazione:) *ma mi parve che stesse appresso di me Cristo, e sentivo essere egli quello, che mi parlava.*

105. Donde si deduce, che secondo la dottrina della Santa per la visione intellettuale è necessaria una notizia chiara, e certa dell'oggetto senza espressione di forme, e di figure. Ma acciocchè una tale visione sia non solamente intellettuale, ma pura in questa stessa linea, bisogna che non abbia alcuna dipendenza dalla fantasia. Per intendere questo, convien supporre, che per formare la detta visione due cose indispensabilmente si richiedono, la specie intellettuale, che rappresenti l'oggetto, e un lume straordinario, che renda potente l'intelletto a conoscere per mezzo di tali specie con chiarezza, e con certezza lo stesso oggetto. Se la specie sia da Dio infusa, può l'intelletto con essa produrre la sua visione, senza alcuna cooperazione di fantasia: perchè siccome questa specie non dipende dalla fantasia nel suo nascere, così neppure ne dipende nel suo operare; e di questo non vi è dubbio. Se poi la visione s'abbia a formare con le specie naturali, che già nell'intelletto erano acquistate per mezzo dei sensi, dice Dionisio Richelio (e vi aderisce il Padre Alvarez de Paz, Filippo della Santissima Trinità, ed altri Dottori Mistici) che in tal caso Iddio può combinare tali specie, ed elevare con luce eminente l'intelletto a produrre da sè solo per mezzo di tali specie la visione. In questo modo sarà la visione indipendente dalla fantasia, e puramente intellettuale: onde così conclude il predetto Alvarez: (*Tom. 3. lib. 5. p. 3. cap. 12.*) *Et quod ad species attinet, vel sunt eædem naturales, quas intellectus e rebus per sensus hausit, quas tamen Deus ita disponit, ut admiranda repræsentent, vel sunt species de novo inditæ, & infusæ, quas altitudo rei revelatæ, requirit. Utrisque autem potest, & solet intellectus uti in hac visione, nempe intellectuali, sine ulla cooperatione imaginationis, & sensus.* Se poi accada, che la visione incominci con qualche immaginazione, e che questa in qualche modo vi concorra, e vi cooperi, non potrà dirsi visione intellettuale pura, a cagione di quel mescolamento, e cooperazione dei fantasmi, che la rende dipendente dall'immaginativa. Al più se

una

una tal visione principalmente si fondi nella specie intelligibile, e nel lume, potrà assolutamente dirsi visione intellettuale, ma non già pura, per la ragione ora detta. Si veda ciò, che dissi nel Trattato secondo; e dove parlavo della contemplazione imperfetta, ove più diffusamente si esprime questa dottrina.

106. Gl' istrumenti, con cui si fanno queste visioni puramente spirituali, sono simili a quelli, con cui dicemmo formarsi le visioni immaginarie. Primieramente Iddio combina (come abbiamo detto) ed ordina le specie intelligibili, che l' intelletto aveva di prima acquistate dipendentemente dalla fantasia: oppure se l' oggetto, che deve rappresentarsi, sia sì alto, e sì sublime, che la memoria intellettuale non abbia specie atta ad esprimerlo; infonde Iddio una nuova specie. Infonde poi una luce altissima, con cui rischiara le dette specie, acciocchè l' intelletto, per mezzo di tali specie illustrato, vegga con gran certezza, e chiarezza l'oggetto a sè presente. Questa luce, dice il Padre Giacomo Alvarez de Paz (*tom.* 3. *l.* 5. *p.* 3. *c.* 12.) non è il lume della fede, perchè questo si dona per gli atti soli ordinarj di fede; anzi neppur è talvolta il dono della sapienza, quale benchè nobiliti molto, e perfezioni la fede, non si distende però a conoscere le cose tanto sublimi in un modo sì straordinario, e sì chiaro. E però dovrà essere, o almeno ridursi a lume di profezia, per cui conosca l' uomo le cose divine in maniera più confacevole all' anime separate dai corpi, che unite ai corpi mortali. Sebbene non mancano altri Autori, che vogliono non richiedersi alla formazione di dette visioni luce maggiore di quella, che può recare alle nostre menti il dono della sapienza, e dell' intelletto.

107. Quindi siegue, che Iddio solo può produrre in noi visione intellettuale pura: perchè l' intelletto nostro è una potenza spirituale chiusa e all' angelo buono, e all'angelo cattivo, e aperta solo a Dio. Egli solo vi può entrare, e a suo talento muovere, e combinare le specie, o crearvele di nuovo, e infondervi quella viva luce, per cui veda l'anima con la pura intelligenza, senza formazioni d' immagini, e di figure, quegli oggetti, che le vuole manifestare. Così dice il precitato Alvarez de Paz appoggiato all' autorità dell'Angelico Dottore: (*In præcit. loc.*) *Solus enim Deus potest memoriam intellectivam in bono figere, ita ut strepitu phantasmatum alio non vocetur: solus ille potest lumen hoc supernaturale infundere, vel lumen sapientiæ, quod antea infuderat, perficere, & confortare. Solus ille potest sine concursu sensuum inclinare voluntatem ad bonum, & habitus caritatis, & virtutum suaviter eam ducentes immittere; quæ omnia lumen Theologorum Thomas docuit.* E questa è appunto la ragione, in cui si fondano i Teologi Mistici, allorchè concordemente affermano, che le visioni intellettuali sono affatto immuni dall' illusioni diaboliche: poichè sebbene il demonio può entrare nella nostra immaginativa, comporre, alterare, e combinare i fantasmi, non può però metter piede nell' intelletto. E però qualunque volta opera l' intelletto da sè solo per divina virtù senza il consorzio della fantasia, come accade di fatto in tutte le visioni intellettuali pure, non ha modo il maligno di travagliarlo coi suoi inganni.

108. Per mezzo di queste visioni intellettuali, che abbiamo dichiarate, può l' anima vedere ogni oggetto, qualunque egli siasi. Primo, può vedere ella Iddio, la sua unità, e la Trinità delle divine persone, non già intuitivamente, ma per mezzo dei velami della fede. Questa vista è la più alta, e la più sublime: e di essa parleremo nei capi seguenti. Secondo, può l' anima con vista intellettuale vedere le verità nude: dico nude, perchè le vede chiaramente in sè stesse con semplice intelligenza, senza alcun' immagine figurata, che gliele rappresenti. Queste nude verità altre sono circa Iddio, altre sono circa le creature, come spiega diffusamente S. Giovanni della Croce. (*In asc. mont. lib.* 2. *c.* 26.) Vede l' anima le verità di Dio, quando con chiara notizia le si palesa qualche attributo di Dio, ed ella in quell'alta notizia intimamente lo gusta, e prova un sapor divino inesplicabile ad ogni lingua mortale; la vista di queste verità divine è altissima, e si riduce alla classe delle visioni precedenti. Vede l'anima le verità create, quando per mezzo di una pura, e chiara intelligenza le si manifestano certe verità in sè stesse, che appartengono alla fede, ai costumi, ed a ciò, che è accaduto, o che deve accade re;

re; oppure a ciò, che si nasconde nell' interno di qualche persona. Questa vista si riduce ora a dono di profezia, ora a dono di discrezione degli spiriti, come dice lo stesso Santo, ed è meno stimabile dell' altre visioni intellettuali, dianzi accennate. Terzo, può l'anima intellettualmente vedere i puri spiriti, e. g. gli Angioli, e l'anime separate dai corpi. Questa vista sebbene è meno alta di quella, con cui si vede Iddio, e le sue perfezioni, è però anche essa molto sublime, nè spesso si concede a chi vive in questa nostra misera terra. Così dice il sopraccitato S. Giovanni della Croce. (*In asc. Mont. lib. 2. c. 24.*) *L'altre visioni, che sono di sostanze incorporee, richiedono altro lume più alto: e così queste visioni di sostanze incorporee, come di Angeli, e di anime, non sono molto ordinarie, nè proprie di questa vita*. Quarto, può l'anima vedere con visione intellettuale pura Gesù Cristo, Maria Vergine, e tutte le sostanze corporee, che sono nell'universo, e vedendo l'anima i corpi con questa specie di visioni, non li mira per mezzo di alcuna immagine rappresentante la loro forma, e la loro figura, come accade nelle nostre cognizioni naturali, in cui vi è sempre il concorso della fantasia; ma gli vede con pura, e semplice notizia, ma tanto certa, e chiara, che i nostri stessi occhi, o la nostra istessa immaginativa con le loro figure non potrebbero arrivare a rappresentarle sì al vivo.

109. Queste visioni intellettuali di Gesù Cristo, della Vergine Santissima, e di altre sostanze materiali, e corporee possono accadere in due modi, come dice il P. Alvarez de Paz (*Tom. 3. lib. 5. c. 12.*) con altri Mistici. Possono essere indistinte, e possono essere distinte. Visione intellettuale indistinta di Gesù Cristo, (lo stesso dico di Maria Vergine, e di qualunque altro corpo,) è quella, per cui vede l'anima con notizia certissima, e chiarissima, (in modo che non ne può dubitare) il Redentore presente, Maria Vergine, e talvolta con sensazione di spirito se lo sente appresso; ma però non ha notizia alcuna della sua statura, della sua figura, del suo colore, e delle parti particolari, che lo compongono. Vede quasi con evidenza con l'intelletto illuminato, che è Cristo, perchè di questo le si dà notizia chiara, ma non vede le sue fattezze, perchè di questo non le si comunica notizia alcuna. Tal era la visione intellettuale di S. Teresa, da noi riferita, come potrà scorgere il lettore dalle sue stesse parole sopraccitate. Viceversa la visione intellettuale distinta del nostro Redentore, di Maria, è una notizia chiarissima non solo della persona, e della sua presenza, ma anche delle sue membra, delle sue sembianze, della sua bellezza, e alle volte ancora della sua gloria. Non dico già, che l'intelletto veda nel corpo di Gesù Cristo queste particolarità per mezzo di qualche immagine materiale, che l'esprima, come accade nelle visioni dell'occhio, e della fantasia, poichè non è egli per sè stesso capace di queste grosse rappresentazioni. Ma dico, che le vede con lo sguardo di una semplice notizia più chiaramente, che non le vedrebbe, se vi concorresse la fantasia con le sue immaginazioni. Nè si può certamente rivocare in dubbio, che talvolta si concedano da Dio ai suoi servi queste visioni intellettuali distinte: perchè siccome gli Angioli vedono con lo sguardo nel loro intelletto non solo i corpi, ma le loro membra, e le loro qualità particolari; così può vederle l'intelletto umano, se sia da luce divina rischiarato, e innalzato ad un tal atto. Questa seconda specie di visione è più stimabile della prima, e deve produrre effetti maggiori, come ognun vede.

110. Ma qui dirà qualcuno, se alle visioni intellettuali non concorre in modo alcuno la nostra immaginazione, come potrà la persona, tornata che sia a sè stessa, dopo tali visioni rammentarsene? Come potrà riferirle ad altri, e specialmente a' suoi Direttori? Rispondo a questi dubbj, dicendo con l'Angelico Dottore (*2. 2. q. 175. art. 4. ad 3.*) che le visioni intellettuali lasciano nell'intelletto la specie intelligibile, e rifondono nella fantasia parte di quel lume divino, da cui furono formate: e però la fantasia ajutata da questo lume, e da quella specie può concepire qualche immaginazione di quegli oggetti, che vide l'intelletto. E così può l'anima dopo dette visioni conoscere immaginariamente quelle cose, che prima aveva spiritualmente intese, e rammentarsene. Donde siegue, che se prima il solo spirito godeva gli effetti di tali visioni, poi per mezzo di tali immaginazioni ne partecipi anche l'ap-

appetito sensitivo, e ne goda per una certa ridondanza ancora il corpo. E questo basti per risposta al primo dubbio.

111. Per risposta del secondo dubbio, dico, che le visioni intellettuali sono alle volte tanto sublimi, che la fantasia altra immagine non può formarne, che molto rozza, e confusa; e allora la persona non può ridire ciò, che vide, senonchè in termini generali, e confusi, corrispondenti all'idea della sua mente: come appunto S. Paolo, narrando quell' ammirabile visione, che ebbe in Paradiso, a cui fu assunto, non potè riferirla, senonchè in termini generalissimi, dicendo: (2.Cor. c. 12. 4.) *Audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui*. Se poi l'oggetto delle visioni intellettuali sia meno spirituale, e men alto, onde possa l'immaginativa formarne un'idea chiara, e distinta, non vi sarà difficoltà alcuna, che la persona, ch'ebbe dette visioni, possa raccontarle con distinzione, e chiarezza. E questo è quello, che vuole significare S. Teresa, quando dice, che di queste visioni puramente spirituali, altre possono riferirsi, ed altre no. *Quando sono visioni intellettuali, nè anche le sa dire; attesochè in questi tempi ne deve avere alcune tanto alte, che non conviene che l'intendano coloro che vivono in terra, per poterle raccontare: sebbene stando nei suoi sensi, possono per di qua narrarsi molte di queste visioni intellettuali*. (*Cast. Inter. mans.6. c. 4.*)

112. Gli effetti di queste visioni si producono nello spirito, siccome nello spirito s'imprimono l'istesse visioni, e il corpo ne gode solo per partecipazione, come dianzi accennai. Tali effetti non sono diversi da quelli, che enumerai nel Capo terzo, in cui parlavo delle visioni corporee, senonchè sono assai più intimi, più efficaci, e più perfetti di quelli. Ma giacchè S. Giovanni della Croce riferisce alcuni di questi effetti, almeno i più proprj, e più principali, che sogliono intervenire: ascoltiamoli dalla sua bocca. (*Sal. al Mont. lib. 2. c. 24.*) *L'effetto, che fanno nell'anima queste visioni, è quiete, illuminazione, allegrezza a modo di gloria, soavità, purità, ed amore, umiltà, ed inclinazione, o elevazione di spirito in Dio, alcune volte più, ed altre meno; alcune volte più in uno di questi effetti, altre nell' altro, secondo lo spirito nel quale si ricevono, e come Dio vuole*.

CAPO IX.

Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette visioni intellettuali.

113. Avvertimento I. Dissi già, che le visioni intellettuali vanno esenti da ogni illusione diabolica. Avverta però il Direttore, che questo s'intende, quando la visione sia puramente intellettuale, e si formi nell' intelletto per mezzo di pure notizie spirituali, senza alcun mescolamento d'immaginazioni, e senza alcun' opera della fantasia. Ma di questo chi potrà mai assicurarsi? Poichè può il Demonio muovere nella nostra immaginativa fantasmi delicati, e sottili con tal arte, che a noi paja di vedere qualche oggetto colla pura intelligenza, e ci assicuriamo da ogni inganno; mentre in realtà lo vediamo con la fantasia per astuzia del nostro nemico, e siamo più che mai da lui ingannati. Delle illusioni, che possono accadere in questa specie di visioni, parla così S. Giovanni della Croce. (*In ascens. Mont. lib. 2. c. 24.*) *Può anche il Demonio causare queste visioni nell'anima, mediante alcun lume naturale, servendosi della fantasia, in cui per suggestione spirituale rischiara lo spirito maligno le cose, o siano presenti, o assenti. Laonde sopra quel luogo di S. Matteo, dove si dice, che il Demonio mostrò a Cristo tutti i Regni del Mondo, e la gloria loro*, Ostendit ei omnia regna mundi, *dicono alcuni Dottori, che lo fece per suggestione intelligibile*. Siegue poi il Santo a dare alcuni contrassegni per conoscere, quando queste visioni spirituali siano contraffatte dal Demonio, per illudere le menti incaute. *Imperocchè*, dic'egli, *gli effetti che queste fanno nell' anima, non sono come quelli, che fanno le buone: anzi cagionano aridità di spirito circa il tratto con Dio, inclinazione a stimarsi, e ammettere, e tenere in qualche conto le dette visioni, e in niuna maniera cagionano piacevole umiltà, e amore di Dio*. Contuttociò, conchiude il Santo, conviene spogliarsi anche delle buone visioni intellettuali, benchè più sicure dell' altre, e preso il buon effetto, che cagionano nello spirito, rimanersene in pura, ed oscura fede: sì perchè sempre vi è qualche pericolo di rimanervi ingannato; sì perchè ciò richiede il nostro maggior profitto. Ma perchè le visioni intellettuali sono di varie sorti, come abbiamo mostra-

ſtrato nel precedente capitolo, ci convien diſtinguere accuratamente tra l'una, e l'altra viſione, e dare a ciaſcuna un regolamento ſpeciale, che ſia ſuo proprio, come faremo nel ſeguente avvertimento.

114. Avvertimento II. Se le viſioni intellettuali ſiano di Dio, o della Santiſſima Trinità, oppure ſiano di verità, che appartengono a Dio, e. g. delle ſue perfezioni, ed attributi, ſecondo la diviſione, che ne abbiamo fatta di ſopra, non dovrà l'anima rigettarle mai, nè mai ſpogliarſene per due ragioni. Primo, perchè queſte viſioni non pregiudicano alla purità della fede, anzichè la perfezionano: poichè conſiſtono in atti veri di fede, totalmente illuſtrati dal dono della ſapienza, che arrivano a vedere Iddio (intendo, per quanto ſi può vedere nella vita preſente) e le ſue perfezioni con chiarezza poco meno che evidente. Secondo, perchè queſte viſioni non poſſono eſſere d'impedimento all'unione miſtica con Dio, a cui deve l'anima tendere con le ſue contemplazioni, anzichè appartengono ad una tal unione, nè mai ſi concedono all'anima, che non rimanga in qualche modo almeno unita a Dio. Così dice S. Giovanni della Croce: (*In aſcenſ. mont. l.2. cap. 26.*) *Queſte sì alte notizie amoroſe non le può avere, ſe non l'anima, che arriva all'unione con Dio, perchè le medeſime appartengono all'unione; eſſendo che il tenerle conſiſte in un certo tocco, o contatto, che ſi fa dell'anima con la divina verità. E così il medeſimo Iddio è quello, che ivi ſi ſente, e ſi guſta*. Donde il Santo deduce l'avvertimento da noi dato, cioè, che non deve l'anima ſpogliarſi di tali viſioni intellettuali, e notizie divine: *E in queſto non dico, che ſi porti negativamente, come nell'altre apparizioni*, (per queſto vocabolo *apparizioni* intende l'altre viſioni, di cui aveva già parlato) *perchè, come qui abbiamo detto, ſono elle parti dell'unione, alla quale andiamo incamminando l'Anima*.

115. Ma ſe poi le viſioni intellettuali ſiano di verità create, e.g di coſe occulte accadute, o che hanno a ſuccedere, oppure ſiano viſte di puri ſpiriti, e.g. di Angioli, o di anime, o ſiano viſte di ſoſtanze corporee, deve l'anima preſtamente ſpogliarſene, e abbracciando gli effetti ſanti, che gliene riſultano, rimanerſene in fede all'oſcuro: perchè ſebbene, come dice il ſopraccitato Santo, la memoria di tali viſioni recchi all'anima alcun profitto, riſvegliando in lei qualche contemplazione, e amore di Dio; contuttociò, ſe l'anima voglia farne archivio, ſe ſi voglia appoggiare ad eſſe, e farne gran fondamento, rimane imbarazzata, ed occupata da tali ſpecie di coſe, che non ſono Dio. Dovechè procedendo avanti a Dio in fede, ſpogliata, e nuda da tutte le notizie di oggetti particolari creati, ſi rende più diſpoſta ad unirſi con Dio, e accenderſi, ſenza ſapere come, in fiamme di amor puro. E tutto queſto è vero, ancorchè l'anima foſſe ſicura di non eſſere illuſa dal demonio in tali viſioni intellettuali. Così inſegna l'eſperimentatiſſimo S. Giovanni della Croce, più volte citato in queſto capo. (*in Aſcenſ. Mont. lib.2.c.24.*) *Perchè altrimenti*, dice egli, *dato anche il caſo, che l'anima ſia tanto ſagace, umile, e forte, che non poſſa in quelle* (intende le viſioni intellettuali di coſe create) *il demonio ingannarla, nè farla cadere in qualche preſunzione, come ſuol fare; non laſcierà che l'anima vada avanti, in quanto mette oſtacolo alla nudezza ſpirituale, alla purità di ſpirito, ed al vuoto in fede, che è quello, che ſi ricerca, come ſi è detto, per l'unione dell'anima con Dio*. Reſtringiamo pertanto queſto Avvertimento in poche parole. Se il Direttore vede, che le viſioni intellettuali, che ha il ſuo diſcepolo, non ſiano circa Iddio, e le ſue perfezioni, o circa Gesù Criſto (che deve ſempre eccettuarſi), ma circa altri oggetti creati, gli ordini, che, preſi i buoni effetti, ſi ſpropii di tali viſioni, e ſeguiti a camminare all'oſcuro avanti a Dio, con la ſcorta ſicura della fede, moſtrandogli quanto ciò conferiſca alla ſua ſicurezza, ed agli avanzamenti del ſuo ſpirito. Ma ſe poi voleſſe egli qualche volta ridurſi alla memoria alcune di dette viſte, per riſvegliare lo ſpirito, ed elevarlo a Dio, oppure per acquiſtar lena, e coraggio nell'eſercizio delle virtù; gli comandi, che preſa quella buona, e ſanta eccitazione, laſci preſto la ricordanza di quella viſione, e ſeguiti ad operar con la fede, nel modo che ſogliono procedere tutti gli altri fedeli.

116. Avvertimento III. Non ſi adombri il Direttore, ſe ad alcun ſuo penitente accadeſſe di ricevere qualche viſione intellettuale di molto lunga durata: perchè tali viſioni ſpirituali non ſono come l'im-

maginarie, che tosto si dileguano, o almeno passano in breve tempo; possono durare settimane, e mesi, ed anche anni interi, come afferma S. Teresa. (*Cast. int. mans. 6. cap. 8.*) *Stando timorosa di questa visione, (attesochè non è come sono l' immaginarie, che subito passano, ma dura molti giorni, e talvolta più d' un anno) se ne andò al suo Confessore tutta affannata*. Parla così la Santa per esperienza, perchè ella stessa per più anni si vide sempre a lato con visione intellettuale il Redentore, quasi testimonio di ogni sua operazione. La ragione di questo è manifesta: poichè le visioni intellettuali non sono come l' immaginarie, che fanno grandissima impressione nel senso; tutta l' impressione queste la fanno nello spirito, che è capace d' ogni influenza soprannaturale, e se sia purgato, per grande che sia, può riceverla con somma quiete. In oltre le visioni immaginarie richiedono l' alienazione da' sensi esterni; al contrario dell' intellettuali, che spesso accadono senza lo smarrimento de' sensi, come dice l' Angelico, altrove da noi citato. E però anche a questo titolo si conviene, che quelle siano brevi, queste durevoli. Non si maravigli dunque il Direttore, vedendo che alcun' anima abbia per settimane, e mesi replicati un' istessa visione intellettuale o di Cristo, o di Maria Vergine, o di alcun Santo, sapendo che ciò suole accadere: solo osservi, che non v' intervenga qualche illusione, e che ella proceda col debito regolamento.

117. Avvertimento IV. Avverta per ultimo il Direttore, che le visioni intellettuali sono proprie di quelli, che si trovano già in istato di perfezione: perchè sono comunicazioni, che si fanno al puro spirito o del tutto, o in gran parte purgato. Ciò non ostante, possono qualche volta concedersi ai meno perfetti: perchè Iddio è padrone de' suoi doni, e può compartirgli a chi più gli aggrada: e siccome le visioni corporee, proprie degl' incipienti, e le visioni immaginarie, proprie de' proficienti, si concedono molte volte ai perfetti, come abbiamo veduto altrove; così le visioni intellettuali, proprie de' perfetti, possono alcuna volta donarsi a quelli, che non sono tali, per i fini noti a Dio solo.

CAPO X.

Si spiega cosa sia Visione intellettuale di Dio in caligine, e quando accada.

118. LA visione di Dio in caligine, tanto celebre appresso i Teologi Mistici, ed appresso il loro Principe S. Dionisio Areopagita, parlando in rigore, pare che piuttosto appartenga al precedente Trattato, in cui parlammo de' gradi di contemplazione, che si esercitano con atti indistinti, e generali, che al presente Trattato in cui discorriamo dei gradi di contemplazione, che si praticano con atti distinti, e chiari, quali sono senza fallo le visioni, che abbiamo ora dichiarate: perchè in realtà questa visione caliginosa consiste in atti generalissimi circa l' essere di Dio, e circa le sue divine perfezioni. Contuttociò, perchè questa tenebrosa contemplazione vien chiamata dai Mistici col nome di visione, e in qualche vero senso può dirsi tale; stimo bene trattarne nel presente luogo, in cui ci troviamo già in discorso delle visioni, che possono aversi circa le creature, e circa Dio. Non lascierò però di avvertire (acciocchè il Lettore non erri nell' intelligenza di queste materie) in quale di tanti gradi di contemplazione, spiegati nel precedente Trattato, si eserciti una tal visione di Dio, in chiara e luminosa caligine.

119. Prima però di spiegare ciò che ella sia, ci conviene notare più cose. Primo, che in tre modi può l' intelletto umano vedere Iddio: primo, con visione in caligine; secondo, senza alcuna caligine con visione chiara, e manifesta, ma non però intuitiva; terzo, con visione intuitiva, senza alcun mezzo, nè alcun velo, a faccia scoperta. Questa terza visione è propria de' comprensori nella patria beata; nè si appartiene a noi il ragionarne nella presente opera, in cui trattiamo solo di quelle contemplazioni, che sogliono concedersi in questa vita. La seconda visione fu da noi accennata nel capo ottavo, e sarà più diffusamente dichiarata nel seguente capo. La prima visione poi è quella, che abbiamo presa a dichiarare nel presente capitolo.

120. In secondo luogo ci bisogna osservare

vare, che parlandosi nelle sacre carte di Dio, più volte si dice, che egli abita nelle caligini, e nelle tenebre. Abbiamo nei libri dei Re: (*Reg.* 3. *c.* 8. 12.) *Dominus dixit, ut habitaret in nebula*: nel libro de' Paralipomeni: (2. *c.* 6. 1.) *Dominus pollicitus est, ut habitaret in caligine*: nei Salmi, (*Psalm.* 17. & 96.) *Caligo sub pedibus ejus: Posuit tenebras latibulum suum: Nubes & caligo in circuitu ejus*: in Isaia: (45. 17.) *Vere tu es Deus absconditus*: le quali parole non significano ciò, che in apparenza dimostrano, cioè essere attorno a Dio nebbia, tenebre, e oscurità: perchè, come dice l'Appostolo Giovanni: (*Ep.* 1. *cap.* 1. 5.) *Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt ullæ*: ma solo esprimono l'imbecillità, e la fiacchezza grande delle nostre menti, che avvicinandosi a Dio con la luce della contemplazione, conoscono la sua incomprensibilità, e incognoscibilità, cioè senza poter appieno, e adeguatamente intendere chi egli sia, rimangono offuscate dalle tenebre della propria ignoranza.

121. In terzo luogo, bisogna che ci rammentiamo di ciò, che abbiamo altrove detto, cioè potersi Iddio da noi conoscere in due modi: e per via di affermazioni, e per via di negazioni. Conosciamo Iddio nel primo modo, quando affermiamo di lui alcune perfezioni, che nel suo proprio concetto non esprimono imperfezione alcuna: diciamo e. g. Iddio è buono, Iddio è santo, Iddio è sapiente, Iddio è onnipotente, e cose simili. Lo conosciamo nel secondo modo, quando neghiamo a lui queste istesse perfezioni; non già perchè pretendiamo dire, che in lui tali perfezioni non siano in alcun modo, perchè sarebbe errore manifesto: ma perchè vogliamo significare, che in lui non sono nel modo basso, limitato, e meschino, con cui dalle nostre deboli menti si apprendono; ma vi sono in altro modo infinitamente più eminente, e più nobile. Così dicendo, che Dio non è buono, intendo, che in lui non è quella bontà finita, ed imperfetta, che io posso conoscere con le mie basse idee, derivate dalle creature per mezzo de' sensi: ma vi è però con eccesso immensamente maggiore. Dicendo, che a noi Iddio è inintelligibile, e inconoscibile, intendo, che sia tale secondo il merito delle sue perfezioni. Posto questo.

122. Dico col Padre Alvarez de Paz, (*p.* 3. *lib.* 5. *cap.* 13.) e comunemente con gli altri Mistici sulla scorta del gran Dionisio, che la visione intellettuale di Dio in caligine, detta dallo stesso Areopagita raggio di tenebre, o caligine luminosa, altro non è che *una notizia intellettuale, per cui la nostra mente, trascorse tutte le idee delle cose create, e naturali; abbandonata ancora ogni cognizione, che possa aversi di Dio per via di affermazioni, s'immerge tutta con altissima luce nella incognoscibilità, ed incomprensibilità della divina essenza, che tanto meglio conosce, quanto più meglio chiaramente intende di non poter conoscere; rimanendovi dentro affatto assorbita, e per l'ammirazione, e per lo stupore del tutto perduta*. Sciogliamo queste ambagi. Tutto ciò altro non significa, senonchè giunta l'anima alla visione di Dio in caligine, lascia in quell' atto ogni idea di tutte le cose create, ogni specie delle cose soprannaturali, e lascia ancora ogni cognizione, che possa avere delle perfezioni di Dio per via di affermazioni, cioè affermando qualche cosa positiva di lui; e solo intende, che in lui non vi è alcuna di quelle perfezioni, che noi possiamo intendere, che egli non è quell' essere, che noi possiamo comprendere, ma che supera con infinito eccesso ogni nostro pensiero.

123. Avverta però qui il Lettore, che l' intelletto allora non intende già questa incomprensibilità di Dio, come intendiamo noi presentemente con una cognizione fredda, e speculativa, (che questa non gli farebbe grande effetto,) ma l'intende con una luce altissima, e con vero sguardo intellettuale la vede; e vedendola, forma di Dio un concetto astratto sì, ma sublime, e stupendo, che lo tiene con alta ammirazione sospeso. Dietro questo concetto elevatissimo vi viene un amore ardentissimo, e soavissimo, che cava l' anima da sè, la fa perdere tutta a sè stessa, e tutta la trasforma in Dio. Nemmeno vorrei, che credesse il Lettore di poter giungere a questa vista caliginosa di Dio con le proprie industrie; come sogliamo fare, quando procuriamo di persuadersi per via di discorso, e di fede, che Iddio non è cosa alcuna di quelle, che può la nostra mente suggerirci di lui. Questa è buona cognizione, ma è bassa, e in niun conto merita il nome di vista. La vista in caligine dipende da una luce spiritualissima in-

infusa, per cui l'intelletto improvvisamente, e senza alcuna sua industria vede con certa, e chiara notizia, che Iddio è infinitamente superiore a quanto può pensarsi di lui; vede con un semplice ma luminosissimo sguardo, che è inintelligibile, ineffabile, inesplicabile, incomprensibile, e nell'alto stupore di questa vista riman perduto.

124. Quindi s'intenderà ciò, che voglia significare l'Areopagita, tornando più volte a ripetere al suo Timoteo, che si unisca *Deo incognito*, a Dio sconosciuto. Non vuole dire già con questo, che egli abbia ad unirsi a Dio, senza punto conoscerlo, perchè questo sarebbe impossibile; ma solo vuole indicare questa vista di Dio caliginosa, in cui non ha l'anima cognizione alcuna degli attributi, e perfezioni positive di Dio, ma tutte le esclude, come incognoscibili alla sua mente; onde viene a formare di lui un concetto tanto più alto, quanto più generale, ed astratto; che è il più atto a fissarla in una profonda ammirazione, e ad accenderla in fiamme d'amore unitivo.

125. Vediamo, come tutto questo esprime a maraviglia Riccardo di S. Vittore. (*de grad. violent. Carit.*) *Sic*, dice egli, parlando di questa vista caliginosa, e chiara, che Iddio dona all'anime dilette, *sic præsentiam suam exhibet, ut faciem suam minime ostendat; dulcorem suum infundit, sed decorem suum non ostendit; infundit suavitatem, sed non ostendit claritatem; suavitas ejus sentitur, sed species ejus non cernitur. Adhuc nubes, & caligo in circuitu ejus; adhuc thronus ejus in columna nubis. Et sic videt quasi in nocte, videt velut sub nube, videt per speculum, in ænigmate*. Ma più chiaramente la spiegò Iddio stesso a Santa Teresa: poichè ella bramando sapere ciò, che faceva l'anima unita a Dio per mezzo di questa luminosa caligine, le disse il Signore queste parole. (*in Vita cap.* 18.) *Si strugge tutta, Figlia, per più porsi in me: già non è essa quella, che vive, ma io: come non può comprendere quello che intende, non intende intendendo*. Non poteva meglio dichiararsi l'incomprensibilità di Dio veduta in caligine: poichè conoscendo l'anima con chiarissima luce, che è sì grande quel bene, che ha presente, che non puossi in modo alcuno comprendere, forma di lui un concetto altissimo, benchè astratto, e confuso, e così si verifica, che è un grande intendere per lei il non potere intendere. La Beata Angela da Fuligno, illuminata dallo stesso Dio, ed ammaestrata dalla propria esperienza, dice lo stesso. Ecco le sue parole: (*Bolland. in act. Sanct. die 4. Januar. cap. 25. Vitæ.*) *Et post istud vidi Deum in tenebra una, & ideo in tenebra, quia est majus bonum, quod possit cogitari, vel intelligi; & omne quod potest cogitari, vel intelligi, non attingit ad illud.* Osservi il Lettore, che non si poteva meglio esprimere ciò, che andiamo dicendo; cioè che la visione in tenebra, o in caligine, (che è lo stesso) consiste in una chiara vista della inintelligibilità, & incomprensibilità del sommo bene. E acciocchè non ne rimanga alcun dubbio, torna la Beata dopo una breve interruzione a dire lo stesso con le seguenti parole: *Nec anima in videndo potest cogitare de discessu illius boni, vel de discessu ab illo bono, nec quod debeat de cetero discedere; sed delectatur infallibiliter in illo omni bono, & nihil videt omnino anima, quod narrari possit ore, nec etiam concipi corde; & nihil videt, & videt omnino omnia. Et quia illud bonum est cum tenebra, ideo magis certissimum, & magis superans omnia, quanto magis videtur in tenebra, & est secretissimum, & postea video cum tenebra, quando superat omne bonum, & omnia, & omne aliud est tenebra, & omne, quod cogitari potest, est minus illo bono.*

126. Si contenti il Lettore, che io torni a sminuzzare un poco più questa stessa dottrina, benchè paja sufficientemente spiegata; acciocchè rendasi intelligibile a qualunque intelletto, benchè dotato di mediocre perspicacia. Dunque dal detto fin qui si deduca, che tre cose si richiedono, per formare questa visione intellettuale in caligine. Primo, che l'anima, posta in questo grado di orazione, non conosca Iddio per via di affermazioni, positivamente dicendo, che è buono, che è santo, che è misericordioso; ma lo conosca per via di negazioni, intendendo, che in lui vi è ogni bontà, ed ogni perfezione, non però quale può cadere nelle nostre basse menti, ma eccedente in infinito ogni nostro pensiero. Questo però non basta, perchè può ciascuno giungere a questo con la fede ordinaria. Si ricerca in secondo luogo, che penetri l'anima questa istessa incognoscibilità, e incomprensibilità

lità di Dio con una luce altissima, da Dio infusale, per cui venga non solo ad intendere una tale incomprensibilità in modo imperfetto, come accade ad ogni fedele, ma giunga anche a vederla intellettualmente. E finalmente si richiede, che da questa vista della divina incomprensibilità ne risulti un concetto astrattissimo, ma nobilissimo di Dio, per cui l' anima per questo istesso, che vede in Dio ogni perfezione, ed ogni bene, in modo da non potersi comprendere dalla sua mente, riman sorpresa da un alto stupore, accesa da un ardentissimo amore, e unita strettamente a Dio.

127. Si osservi diligentemente ciò, che ho detto in ultimo luogo, acciocchè non creda il Lettore, che questa visione tenebrosa consista in un mero negativo, per cui l' anima dica, che Dio non è questo, non è quello, non è ciò che io posso intendere, perchè a far questo, poco vi vuole; ma consiste, come ho già detto, in un concetto positivo astratto, generale, e confuso, ma nobilissimo, che nasce dal vedere in Dio ogni bene sotto la formalità d' inintelligibile. Onde siegue, che quanto l' anima meno intende un sì gran bene, tanto più l' ammiri, lo stimi, e lo ami. Si prova questo con manifesta ragione: perchè questa luminosa caligine, in cui l' intelletto umano vede Iddio, è una perfettissima contemplazione, anzi vista dell' istesso Iddio, quale non può avere per oggetto una mera negazione; ma è necessario che si fissi in qualche cosa di positivo, che lo tenga assorto. Così dice il Padre Alvarez de Paz, (*Tom. 3. lib. 5. cap. 13.*) e così spiega S. Dionisio Areopagita, e Dionisio Richerio. (*de Myst. Theol. art. 8.*) *Verumtamen*, dice egli, *in hac contemplatione fertur apex mentis, & intelligentiæ vertex Deo uniri tamquam omnino ignoto, in omnimoda quoque caligine fieri, nihilque penitus de illo cognoscere; non quod ab illius inspectione omnifarie vacet; præsertim cum illa sit altissima, clarissima, perfectissima, profundissima contemplatio, cognitio, & visio hujus vitæ possibilis, ut ipsemet Dionysius, & expositores ipsius testantur; sed quia in hac contemplativa, & sapientissima, & fervidissima unione cum Deo, mens acutissime, & limpidissime conspicit, quam superincomprehensibilis, & supersplendidissimus, & superluminosissimus, & superpulcherrimus, & superamabilissimus, & supergaudiosissimus sit ipse Dominus Deus omnipotens, & immensus; atque quam infinite, & incredibiliter a plena illius cognitione, & beatifica ejus fruitione, visioneque faciali, immediate, & clare intuitiva distet, deficiat, & occumbat.*

128. Quindi intenderà il Lettore, perchè la visione in caligine, in cui Iddio si palesa all' anima, si chiami luminosa; e le sue tenebre si dicano splendide, secondo le frasi dell' Areopagita. E' oscura una tal visione, perchè sebbene conosce molto Dio, lo conosce sotto la formalità d' incomprensibile; voglio dire, che intende assai di Dio, per questo stesso, che vede essere egli tale, che non si può arrivare ad intenderlo; il qual modo d' intendere è oscurissimo, come ognuno vede. Ma perchè la detta vista penetra questa stessa incomprensibilità con una luce limpidissima, da cui risulta quell' alto concetto di Dio, che abbiamo spiegato, ne siegue che sia anche chiarissima. Sicchè si verifica, che sia vista oscura, e chiara dell' esser di Dio, che le sue caligini siano luminose, e splendide le sue tenebre.

129. Passiamo ora a veder brevemente quali siano i gradi d' orazione, in cui interviene questa visione di Dio caliginosa. E' indubitato, che una tal vista accade nell' unione semplice, di cui diffusamente parlammo nel precedente Trattato: perchè in unione semplice appunto era stata S. Teresa, allorchè bramando saper ciò, che in essa faceva l' anima, Iddio le disse quelle parole sopraccitate, *come non può comprendere quello che intende, non intende intendendo*. Inoltre è certo, che l' estasi e i ratti succedono con questa vista: intendo però, mentre l' anima sta nell' alto dell' estasi, o del ratto. Questo ancora lo dice chiaramente la Serafina del Carmelo, laddove parla dei ratti, che precedono al divin matrimonio. (*Cast. inter. mans. 7. c. 1.*) *Ivi il Signore*, dic' ella, *la congiunge seco, ma facendola divenir cieca, e muta, come rimase S. Paolo nella sua conversione, e levandole il sentire come, e di che maniera è quella grazia, che gode: perocchè il gran diletto, che allora sente l' anima, è quando si vede avvicinare a Dio; ma quando già l' unisce seco, non intende, nè conosce cosa alcuna; attesochè tutte le potenze si perdono, e rimangono assorte.* Quivi parla la Santa delle unioni sempli-

ci, e de' ratti, che accadono in tempo di sposalizio, com' ella stessa significa nel periodo precedente; e il dire, che in essi l' anima si unisce a Dio con divenire cieca, e muta, e senza intendere, e conoscere cosa alcuna, è lo stesso che dire, che l' anima si unisce al sommo bene in questa luminosa caligine, in cui ella non conosce in Dio cosa alcuna particolare; ma vi conosce solo per via di negazione un bene, che immensamente supera ogni altro bene, ed in infinito eccede ogni suo pensamento. Parlando poi delle unioni, che si fanno in istato di unione perfetta, stabile, e quasi insolubile, che ella chiama il Matrimonio, queste ora succedono nella predetta vista caliginosa, ed ora nella vista chiara, e manifesta di Dio, di cui ragionaremo nel seguente capo.

130. Se brama il Lettore sapere la ragione, perchè le unioni, e i ratti il più delle volte si formino fra queste caligini, e fra queste tenebre luminose, la dirò in poche parole. Perchè questa cognizione tenebrosa forse è la più atta di ogni altra, per rapire l' intelletto a Dio, e per fissarvelo con un alto stupore; ammirando tanto più la sua grandezza, quanto più la vede superiore al suo intendimento. Ed in oltre questa cognizione è una delle più universali, più ampie, più distese, e più alte, che possano aversi di Dio; e per conseguenza è una delle più idonee ad accendere l'anima in amore, a cavarla da sè, e a trasformarla in Dio. Se poi desidera egli di vantaggio sapere, se queste splendide caligini entrino ancora in altri gradi inferiori di orazione, e. g. di quiete, e di ebrietà, dico che vi entrano, ma in grado molto inferiore, e assai più basso, perchè la luce dell' incomprensibilità di Dio in questi gradi di orazione non è sì alta, e penetrativa, che arrivi ad assorbire affatto la mente, e trasformar l' anima in Dio con piena unione, e ad alienarla pienamente dai sensi. E questa è la ragione, perchè quasi tutti i gradi d' orazione del precedente Trattato si formano con atti distinti, perchè quasi in tutti interviene questa cognizione caliginosa.

CAPO XI.

Della visione intellettuale, chiara, e manifesta di Dio.

131. Oltre la visione intellettuale in caligine, già dichiarata, ammettono i Teologi Mistici, come accennai nel precedente capitolo, un'altra visione di Dio chiara, e manifesta, ma non già intuitiva, che è propria solo di quelle anime beate, che sono giunte al fine del loro pellegrinaggio. Dopo dunque, che Iddio si è fatto per qualche tempo vedere all' anima, che tiene in istato di sposalizio fra le caligini di una chiara, e perfetta contemplazione, rompe alla fine queste nubi luminose, e le si manifesta con gran chiarezza, e senza mescolanza di tenebre, che offuschino una sì bella vista, e con questo gran favore l' invita a coabitare seco in perpetua serenità, che è appunto quello stato sublime, il quale viene dalla sopraccitata Santa dichiarato con l' allegoria del Matrimonio.

132. In questa visione non vi è mescolamento alcun di fantasmi, nè concorso alcuno di fantasia, anzi non vi può essere, perchè è una vista spiritualissima, e sublimissima di Dio, a cui sono affatto improporzionati i nostri sensi materiali, e bassi. Iddio istesso infonde nell' intelletto una nuova specie intelligibile, e bastevole a rappresentare il suo essere divino, quanto si conviene alla presente vita, ed infonde una luce altissima, che non è nè il lume della fede, nè il lume precedente della sapienza; sembrando e l' uno, e l' altro insufficiente a formare visione tanto ammirabile. Il Padre Alvarez de Paz (*Tom. 3. lib. 5. cap. 14.*) crede esser questo lume o quella luce, che S. Tommaso pone nella mente de' Profeti, o altra simile atta a perfezionare, e corroborare la sapienza, e la fede, perchè per una vista straordinarissima, quale è questa, straordinarissime debbano essere le cagioni, che immediatamente vi concorrono. S. Teresa accenna l' altezza di questa luce con le seguenti parole. (*In Cast. inter. man. 7. cap. 1.*) *E posta in questa mansione per visione intellettuale, con una certa rappresentazione della verità se le mostrano tutte tre le Persone della Santissima Trinità, con una infiammazione, che prima viene al suo spirito a modo di una nuvola di grandissima chiarezza.* L' intelletto dunque informato di una specie sì nobile, e d' una luce sì eccelsa, vede con un semplice purissimo, serenissimo, e tanquillissimo sguardo la grandezza di Dio; vede ancora le divine Persone, vede come il Padre genera eternamente

il

il suo Figliuolo, come il Padre, e 'l Figlio spirano con spirazione d'amore lo Spirito Santo; vede come in queste tre Persone distinte vi è un'essenza indistinta; vede la loro somma egualità; e finalmente vede ciò ch'è ineffabile, e non può dirsi con la lingua, benchè possa penetrarsi con l'occhio puro, e come dicono i Mistici, con l'apice della mente. Così dice la sopraccitata Santa ammaestrata dalla propria esperienza. (*in cit. cap.*) *E per una mirabile notizia, che si dà all'anima, intende con gran verità, che tutte tre queste Persone sono una sostanza, un potere, un sapere, e un solo Dio: di maniera che quello, che abbiamo per fede, ivi l'intende l'anima (si può dire) come per vista; benchè questa vista non sia con gli occhi corporali, non essendo visione immaginaria.*

133. Si rappresenta Iddio all'anima per mezzo di questa visione intellettuale nel di lei intimo centro, dove l'unisce seco, e quivi poi rimane stabilmente l'anima ad abitare con Dio suo sposo in dolce pace, come dissi nel precedente Trattato, e come insegna la nostra Santa (*eod. cap.*) dicendo: *Se le comunicano tutte e tre le Persone, e le parlano, e le danno ad intendere quelle parole del Vangelo, dove dice il Salvatore, che egli, il Padre, e lo Spirito Santo sarebbero venuti a dimorare con l'anima, che l'ama, e osserva i suoi comandamenti . . . . Ogni dì più si stupisce quest'anima, parendole che mai si partano da lei, ma notoriamente vede (nel modo che io dissi) che stanno nel suo interiore, nel più profondo di lei (che non sa dire come, perche non ha lettere) e sente in sè quella divina compagnia.* Stabilita questa coabitazione dell'anima con Dio nel di lei più profondo centro, siegue poi tra lo spirito umano e divino quell'unione strettissima, e quasi insolubile, che ho dianzi accennata, e dietro questa vengono quegli ammirabili effetti, che diffusamente spiegai nel detto Trattato; e però non mi trattengo ora nella dichiarazione di queste cose.

134. Solo dico, che in questo stato torna l'anima spesso a ricevere visioni intellettuali chiare, e manifeste o di Dio, o della Santissima Triade, oppure degli attributi, che sono in Dio: spesso ancora riceve certi tocchi nell'intimo dello spirito, che vanno congiunti con certe notizie chiare, e distinte di Dio, o delle sue perfezioni, che anch'esse si riducono ad una certa specie di visioni intellettuali patenti, e chiare. E tutte queste sono le maggiori comunicazioni, che si concedono da Dio all'anima diletta in questa vita mortale.

135. Avverta però il Lettore, che la visione, di cui parliamo, benchè sia chiara, è però molto inferiore, e grandemente diversa dalla visione intuitiva de' Beati, con cui vedremo Iddio, come è in sè stesso: *Tunc similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*: poichè a formare la visione intuitiva, e beatifica, due cose indispensabilmente si richiedono. Prima, il lume della gloria, che disponga l'intelletto creato, e l'innalzi ad una vista sì eminente. Secondo si ricerca, secondo l'Angelico Dottore, che Iddio istesso si unisca all'intelletto disposto in tal guisa, ed egli stesso, unitosi strettamente con lui, supplisca le veci della specie intelligibile: perchè, secondo il parere del Santo Dottore, non può giungere alcuna specie creata a rappresentare l'essere di Dio, quale è in sè stesso. Nulla di questo accade nellle visioni, che si concedono a certe anime sante su questa terra: benchè siano manifeste, e distinte, e chiare. Iddio non si unisce alle loro menti, ma solo si palesa loro per mezzo di qualche specie creata, che per quanto chiaramente lo manifesti, sempre lo rappresenta molto imperfettamente. In oltre in queste visioni non v'interviene mai il lume della gloria; ma un'altra luce, che per quanto alta sia, è assai più bassa di quell'eccelso lume, che si dona ai comprensori nella patria beata. E però si verifica, che in tutte le visioni, che si concedono in questa vita, non si vede mai svelatamente Iddio in sè: ma si mira o negli enigmi oscuri, (come accade nella visione in caligine) o nello specchio chiaro, (come avviene nella visione manifesta) di qualche specie creata. In somma è opportunissima la similitudine delle tre luci, che recano i Mistici a questo proposito, paragonando la visione di Dio in caligine alla prima luce del mattino, che è suboscura: la visione manifesta di Dio all'aurora chiara, in cui già si veggono con distinzione gli oggetti: e la visione beatifica alla luce del meriggio, in cui il tutto si scorge con gran chiarezza.

136. Circa queste due ultime visioni

ora spiegate non do' al Direttore alcun Avvertimento pratico, perchè essendo puramente intellettuali, ed altissime, non può nè la fantasia, nè il Demonio contraffarle con qualsisia immaginazione. Al più al più se la persona non l'abbia mai esperimentate, potrà per illusione provare in sè stessa alcuna cosa, che le paja visione di Dio o in caligine, o chiara, ma sarà da quella tanto diversa, quanto la luce dalle tenebre, e il giorno dalla notte.

CAPO XII.

Si incomincia a parlare delle Locuzioni soprannaturali, e divine; si dichiara di quante specie elle siano, e quali siano quelle, di cui noi intendiamo ragionare in questo, e ne' seguenti Capitoli.

137. Già dicemmo fin dal principio, che nel presente Trattato si parla di quei gradi di contemplazione, che si formano con atti chiari, e distinti, quali sono certamente tutte le visioni, di cui abbiamo finora ragionato, eccettuata la visione in caligine, di cui già rendemmo la ragione, perchè fosse posta da noi in questo luogo, che poteva parere poco adattato al suo modo d'intendere. Ora tratteremo delle locuzioni, quali se si prendono passivamente, o sono, o almeno includono sempre qualche atto di contemplazione distinto, e chiaro. Per intelligenza di questo convien supporre, che se la locuzione si prende attivamente, altro non è che le parole, con cui o Dio, o qualche personaggio del Cielo palesa all'anima i suoi concetti: nè in questo vi è atto alcuno di contemplazione, come ognun vede. Se poi la detta locuzione si prenda passivamente, è l'udienza stessa, che presta l'anima a tali parole. Or questa udienza, che consiste in una certa attenzione dell'anima a chi le ragiona, porta seco, se ben si consideri, una cognizione dell'intelletto semplice, quieta, e ammirativa delle verità, che gli vengono manifestate: e però include sempre qualche atto chiaro di contemplazione circa tali verità. E questa è appunto la ragione, per cui tali locuzioni appartengono alla materia del presente Trattato. *Hac ergo loquela Deus*, dice il Padre Alvarez de Paz (*tom. 3. lib. 5. cap. 6.*) al mio proposito, *animam erudit; & auditio ejus, quæ est attentio quædam animæ, & actio intellectus ejus ad se dicta percipientis, contemplatio est, seu simplex quædam cognitio veritatis ostensæ*. Veniamo ora a vedere quali siano le specie di locuzioni, con cui parla Iddio alle sue creature dilette.

138. Ci parla Iddio per mezzo della Sacra Scrittura, volendo, che tutto ciò, che fù da lui già detto ad alcuni suoi gran servi, s'intenda detto a tutti. Se ne protesta l'istessa Verità increata. (*Marci 13. 37.*) *Quod autem vobis dico, omnibus dico: Vigilate*. Ci parla Iddio per mezzo de' Prelati di Santa Chiesa, de' Superiori legittimi, e de' Predicatori evangelici, essendosi egli stesso dichiarato, che la voce di quelli è voce sua: *Qui vos audit, me audit*. (*Lucæ 10. 16.*) Ci parla Iddio per mezzo de' beneficj, invitandoci con quelli, quasi con voci soavi ad amarlo. Ci parla per mezzo de' flagelli, incitandoci con questi, quasi con voci aspre a temerlo. Così dice S. Gregorio spiegando quelle parole di Giobbe: (*38.1.*) *Respondens Dominus Job de turbine, dixit: Quis est iste involvens sententias sermonibus imperitis? Aliter enim*, dice egli, *Dominus servis suis loquitur, cum eos intrinsecus per compunctionem provehit: aliter cum per districtionem, ne extollantur, premit. Per blandam enim locutionem Domini amanda dulcedo ejus ostenditur, per terribilem vero potestas ejus metuenda monstratur*. Ci parla Iddio per mezzo de' suoi lumi, additandoci il sentiero della virtù; e per mezzo delle sue ispirazioni, animandoci a scorrerlo con grande alacrità: e chiuder l'orecchio a queste voci del Cielo, dice S. Bernardo, è atto di gran temerità, anzi di grande stoltezza. (*Serm. de septem Spirit.*) *Quantæ temeritatis, quantæ insaniæ est, si forte cum alloquitur nos Dominus Majestatis, nos insensati avertamus aurem, & ad nescio quas ineptias convertamus?* Ci parla finalmente Iddio, quando chiedendogli grazie o per noi, o per altri, per mezzo di una ferma, e viva fiducia, che ci infonde nel cuore, c'indica che saremo esauditi; o per la sottrazione di una tal fiducia, ci dà segno che non otterremo il nostro intento. Così insegna S. Bonaventura. (*in Proc. 7. Relig. cap. 19.*) *Est & alius modus revelationis per Spiritum Sanctum, cum homo ex Dei inspiratione orat Deum pro aliqua speciali causa vel propria, vel aliena, & per affectum devotionis, & fiduciam exauditionis, intelligit se exau-*

exauditum in hac petitione.... E converso cum non sentit sibi infundi fiduciam exauditionis, hinc colligit non habiturum effectum suae petitionis. Aggiunge però, che questo non è segno infallibile, potendo accadere che la mancanza della fiducia provenga da difetto di divozione, e non sia segno che Iddio non ci voglia compartir le sue grazie.

139. Tutte queste locuzioni però, che ora abbiamo accennate, non sono in modo alcuno materia nè del presente, nè de' susseguenti capi: perchè, parlando con proprietà, o non sono vere locuzioni di Dio, o se sono tali, (come accade nelle parole della Sacra Scrittura) non sono fatte immediatamente a noi. Noi qui vogliamo ragionare di quelle locuzioni divine, che con tutto rigore tali in sè stesse sono, e consistono in alcune parole, con cui Iddio, oppure qualche suo Santo ci palesa alcune verità, in quanto sono nella loro mente. Così parlava Iddio ai Profeti nell'antica legge, come dice l'Appostolo: (*Heb.* 1. 1.) *Multifariam, multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis*. Così parlava frequentemente a Mosè, come afferma il sagro testo: (*Exod.* 33. 11.) *Loquebatur Dominus ad Moysem facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum*. Così ha parlato Iddio nella nuova legge ad innumerabili suoi Servi, come attestano le Istorie Ecclesiastiche.

140. Queste locuzioni dunque sono di tre sorti. Altre sono auriculari, altre immaginarie, ed altre intellettuali. Le locuzioni auriculari consistono in alcune voci significative di qualche verità, che Iddio o per sè stesso, o per ministero angelico fa risuonare alle nostre orecchie: e sebbene queste non sono diverse dalle voci, che sogliamo ascoltare da' nostri amici, qualora si pongono a ragionare con noi; per gli effetti salutari però, che destano nelle nostre anime, sono da quelle assai dissimili.

141. Queste voci talvolta si odono con le orecchie esteriori del corpo, ma non si vede la persona, che le proferisce. Tali furono quelle parole, che risuonarono dal Cielo, mentre battezzavasi il Redentore nell'acque del Giordano: (*Matth.* 3. 17.) *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui*. Simili a queste furono le parole, che si udirono da' tre diletti Discepoli nella Trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor: (*Matth.* 17. 5.) *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*. Nè dissimili da queste furono quelle voci, che si udirono da tutto il popolo, mentre il Redentore pregava l'Eterno Padre a manifestar le sue glorie: (*Joan.* 12. 28.) *Pater, clarifica nomen tuum. Venit ergo vox de caelo. Et clarificavi, & iterum clarificabo*. Altre volte poi si ascoltano con l'orecchie queste parole celesti, e si veggono ancora con gli occhi le persone, che le pronunciano. Tali furono quelle voci di giubilo, che gli Angeli, scorrendo luminosi per l'aria in vaghe sembianze, andavano ripetendo intorno alla capanna di Betlemme: (*Luc.* 2. 14.) *Gloria in altissimis Deo, & in terra pax hominibus bonae voluntatis*. Parole di questa specie si sentono da' servi di Dio escire talvolta o dalla Santissima Eucharistia, o da qualche divota Immagine, o dalla bocca di qualche Personaggio del Cielo, che si faccia loro vedere in forme corporee; e talvolta da essi si sentono, ma non si mira il soggetto da cui sono formate. Si avvertà però, che il suono di queste parole soprannaturali, e celesti, benchè solo si oda nell'organo materiale dell'orecchio corporeo, cagiona sempre grande attenzione nella mente, e commozione di santi affetti nel cuore.

142. Le locuzioni immaginarie sono parole, che si formano nella fantasia: e sebbene non risuonano in alcun modo nell' orecchie del corpo, si sentono però dalla persona, che le riceve internamente articolate, e chiare, anzi più chiare, che se con l'orecchie corporali si ascoltassero. Così afferma S. Teresa, ammaestrata dalla propria esperienza: (*in vita cap.* 25.) *Sono certe parole*, dice ella, *molto formate, ma non s'odono con l'orecchie corporali, sebbene s'intendono più chiaramente, che se si udissero*. Poco dopo soggiunge. *E' voce tanto chiara, che non si perde una sillaba di quanto si dica*. E prima di lei spiegò San Cipriano la qualità di tali parole interne, dicendo così: (*in prologo de operib. ard. Christi*) *Dicuntur tibi quaedam verba arcana intrinsecus, quae afferre non sufficis; ut dubitare non possis, quia juxta est, immo intra te, qui te sollicitat, nec tamen sicuti est, se tibi videndum concedit*.

143. Ma acciocchè intenda bene il Lettore questa operazione di spirito ammirabi-

rabile, per cui senza udir cosa alcuna con l'orecchie del corpo, si sentono nell'interno parole chiare, ed espresse, supponga questa dottrina filosofica, che tutti i nostri sensi esterni, mentre operano, trasmettono alla fantasia la specie de' loro oggetti, per mezzo di cui produce anche essa una sensazione interna simile a quella, che producono i sensi esteriori. Nè tali specie ricevute nella fantasia, tosto svaniscono, come accade ne' sensi esterni, ma da lei si custodiscono nell'archivio della sua memoria fantastica. Così mentre l'occhio vede e. g. le stelle, ne manda all' immaginativa le specie, per cui anch'essa le vede. Mentre il palato sente l'amaro del fiele, o gusta il dolce del miele, fa penetrare alla fantasia la specie di tali sapori o disgustosi, o dilettevoli. Mentre la mano tocca un corpo soffice, e molle, oppure aspro, e duro, fa sì, che vada all' immaginativa la specie di tal morbidezza, o di tal durezza. Mentre ascolta l' orecchio il suono delle voci, consegna tosto alla fantasia la specie di ogni sillaba, di ogni accento, di ogni parola. Ed ella intanto ricca di tante specie le conserva fedelmente nell'erario della sua memoria, per potere per mezzo di esse apprendere, e giudicare di tutti gli oggetti, anche quando quelli sono rimoti. Posto questo, non è difficile lo spiegare, come Iddio, senza parlare all'orecchie de' suoi servi, faccia loro sentire internamente il suono delle parole. Sveglia Iddio o per sè stesso, o per mezzo degli Angeli nella loro fantasia le specie di quelle parole, che vuole dire; indi le rischiara con la sua luce celeste, acciocchè l'immaginativa vivamente apprenda dette parole, e apprendendole con vivezza, profondamente l'imprima nell'appetito sensitivo, onde siegua che facciano nel senso interno quel suono istesso, che già altre volte fecero nel senso esterno dell'orecchie: con questa diversità però, che se quelle parole dette agli uomini all'orecchie esteriori, erano sterili di ogni buon effetto; dette da Dio per mezzo della fantasia al senso interiore, sono feconde di salutevoli affetti, e di sante operazioni.

144. Queste parole, e discorsi interni, e immaginarj alcune volte, dice il Padre Alvarez de Paz, pare all'anima, che le vengano insinuati da lontano, altre volte da vicino, e alcune volte le pare che sorgano dall'intimo del suo cuore. (*tom. 3. lib. 5 par. 2. cap. 6.*) *Sed hæc verba, licet a Deo, vel Angelo in ipsa hominis orantis, vel contemplantis imaginatione formentur, tamen ita disponuntur, ut interdum videantur de cælo descendere; interdum juxta audientem, vel a longe proferri; interdum ex ipso penetrali cordis assurgere*. E credo, che una tal dottrina egli l'apprendesse dalla Serafina del Carmelo, che nel Castello interiore (*mans. 6. cap. 3.*) l'insegna con queste parole: *Questo è di certi ragionamenti, che egli fa* (cioè Iddio) *in molte guise all'anima, alcuni de' quali pare, che vengano al di fuori, altri dal più interiore dell'anima, altri dal superiore di lei*. Ma dovunque si sentano tali discorsi, ciò sempre proviene dalla diversa eccitazione, e combinazione di specie, che Iddio fa nella fantasia; sicchè vengono ad esprimere le parole nel modo, che più gli aggrada.

145. Le dette locuzioni si sentono talvolta in sonno, mentre l'anima si trova in quiete, libera da ogni sollecitudine, come accadde al gran Patriarca S. Giuseppe, a cui mentre era nel profondo del sonno, disse l'Angelo: (*Matth. 1. 20.*) *Joseph fili David, noli timere accipere Mariam conjugem tuam: quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est*. Alle volte si ascoltano in vigilia, mentre l'anima stassene raccolta in orazione con Dio, come avvenne a Zaccaria quando sentiva l'Angelo, che dentro di sè parlava, cioè formava nel suo interno queste parole fantastiche: (*Zac. 1. 9.*) *Et dixit ad me Angelus; qui loquebatur in me: Ego ostendam tibi, quid sint hæc*. E siccome successe a S. Pietro, che rapito in estasi con la visione del famoso lenzuolo, udì quelle parole (*Act. 10. 15.*) *Quod Deus purificavit, tu commune non dixeris*. Ma si avverta però, che se il ratto sia perfetto, voglio dire, sia rapimento de' sensi interni, ed esterni alla pura intelligenza, l'anima nell'alto del suo ratto, non sente mai parola alcuna di questa specie, perchè allora è ella con le sue potenze ristretta solo a quegli atti spirituali d'intelligenza, ed amore, che l'uniscono, e la trasformano perfettamente in Dio, nè può attendere ad altro con la sua fantasia. In tal caso si sentono le predette parole negl' intervalli del ratto, in cui qualche potenza, e specialmente l'immaginativa rimane sciolta, e libera ad operare, come spie-

ſpiegai altrove. Così inſegna l'eſpertiſſima noſtra Santa. (*in vita cap. 25.*) *Ma avvertaſi, che quando ſi veggono viſioni, o ſi odono queſte parole, non è mai (a mio parere) in tempo, che ſta l'anima unita nel medeſimo ratto: perciocchè in queſto tempo (come credo aver dichiarato nella ſecond' acqua) ſi perdono affatto tutte le potenze, e a mio parere quivi non ſi può vedere, nè intendere, nè udire: ſta tutta in altrui potere; e in queſto tempo, che è molto breve, non mi pare che il Signore la laſci in libertà per coſa veruna. Paſſato queſto breve tempo, rimanendo pure l'anima nel ratto, ſuccede quello, che io dico.*

146. Finalmente che ſi ſentano internamente queſte parole, addiviene anche fuori dell'orazione, mentre l'anima ſi trova diſtratta, ed occupata in opere eſteriori, come dice in più luoghi l'iſteſſa Santa, e particolarmente nel ſopraccitato capitolo: *Imperocchè non prendendo io ore particolari di ritiramento per l'orazione, faceva il Signore che nelle converſazioni mi raccoglieſſi, e ſenza poterlo io sfuggire, mi diceva quello che gli piaceva, e quantunque io ne aveſſi diſguſto, ero coſtretta ad udirlo.* E poco dopo riferiſce una di queſte locuzioni, da lei ricevuta in tempo, in cui non ſolo non orava, ma era incapace di orare per il grand'affanno, che la teneva tutta ſconvolta. Lo ſteſſo dice San Giovanni della Croce in varj luoghi, e più volte lo ripete nel capo 28. del ſecondo libro della Salita al Monte Carmelo.

147. La terza ſpecie di locuzioni, con cui Iddio parla all'anime, è l'intellettuale. Primo in queſto modo di parlare non v'interviene ſuono alcuno di voce, che ſi faccia ſentire o eſternamente all' orecchie, o internamente al cuore: perchè conſiſte in una viſta intellettuale, e in una pura intelligenza, per cui l'anima vede ciò, che Iddio le vuol dire, al modo appunto, col quale parlano gli Angioli, e l'anime ſeparate dai corpi tra di loro, e con Dio. Ma perchè queſta è una loquela aſtruſiſſima, ha biſogno di una più lunga dichiarazione, quale noi rimettiamo ai ſeguenti Capitoli.

CAPO XIII.

Si dividono le Locuzioni immaginarie ſoprannaturali in tre altre ſpecie di Locuzioni: ſi dichiarano, quali ſiano, e gli effetti che producono; e ſi danno i ſegni, per diſcernerle dalle Locuzioni falſe.

148. Le locuzioni auricolari in quanto alla loro ſoſtanza ſono ſempre l'iſteſſe, benchè poſſano eſſere diverſe in quanto agli effetti, producendoli ora maggiori, ora minori, ed ora di una ſorte, ora di un'altra, come piace a Dio, dal cui arbitrio dipendono. E però può baſtare ciò, che di eſſe abbiamo detto nel precedente capitolo. Ma non può baſtare ciò, che abbiamo detto delle locuzioni immaginarie, perchè queſte ſono di più ſpecie, e molto tra di loro diverſe: onde convien dichiararle, acciocchè il Direttore ne abbia la debita intelligenza, e ne' caſi occorrenti ſappia prendere circa ciaſcuna di eſſe un giuſto regolamento.

149. S. Giovanni della Croce parlando di queſte locuzioni interne ſoprannaturali, che ſi formano per mezzo dell'immaginativa, le diſtingue in tre ſpecie, altre le chiama ſucceſſive, altre formali, ed altre ſoſtanziali. (*in cap. ſopracit. & ſeq.*) Le parole ſucceſſive ſono *alcuni concetti, che l'anima inveſtita dallo Spirito Santo, produce con tanta vivacità, e prontezza, che le pare da Dio le ſiano ſuggeriti, e detti, quando in realtà ella li produce con il proprio intelletto, e gli dice a sè ſteſſa.* Queſto ſempre accade, mentre l'anima ſta in orazione molto raccolta, poichè trovandoſi tutta immerſa nella conſiderazione di qualche verità divina, e illuſtrata dallo Spirito Santo con viva luce, penetra nuove e nuove verità, forma circa di eſſe nuovi, e nuovi concetti con tanta preſtezza, e chiarezza, che non ſi avvede di produrli con le ſue potenze, ma le pare che le ſiano detti da Dio. Così ancora accade, che l'anima in queſto raccoglimento faccia interrogazione circa gli oggetti, che ha preſenti; e per il lume chiaro, da cui è inveſtita, trovi sì pronte, sì vive riſpoſte, che le ſembra che le vengano ſuggerite da un' altra perſona, e di ragionare con eſſa, quando in realtà ella è quella, che interroga, e riſponde, e che parla a sè ſteſſa. Queſto è uno de' modi, dice il pre-

precitato Santo, con cui il divino Maestro istruisce l'anima a sè diletta. Ma si noti però, che tali parole successive, parlando in rigore, non sono vere parole, perchè l'essenza della parola vera richiede che non si produca, ma si riceva dalla potenza uditiva di chi l'ascolta, come accade all'orecchio, che non forma i ragionamenti, che ode, ma soltanto gli ammette: dovechè nel caso nostro, sebbene alla formazione di queste parole soprannaturali vi concorra Iddio in modo particolare con una luce straordinaria, l'intelletto però è quello, che le produce di sua elezione, e producendole l'ascolta, e se esso non si accorge della sua operazione, proviene dalla gran facilità, e prontezza, con cui opera animato da quella viva luce.

150. Nè di questo si stupisca punto il Lettore, perchè una cosa simile accade in tutti i gradi di unione mistica trasformativa. Interroghi egli qualsivoglia anima, che sia stata sublimata a trattare sì intimamente con Dio, s'ella in tempo di tale unione produca quelle sì alte intelligenze, e quell'amore sì vivo, che la trasforma in Dio: gli risponderà infallibilmente di nò, e dirà, che il tutto riceve, infusole benignamente da Dio. Eppure è certo che ella allora produce il tutto con l'attività delle sue potenze. Ciò proviene dalla gran facilità con cui l'anima ajutata da una straordinarissima grazia prorompe in quegli atti unitivi; onde operando, non si avvede punto di operare, ma le pare sol di ricevere. Nel caso nostro però vi è questa diversità, che i predetti concetti dello spirito raccolto in orazione hanno di più sembianza di parole, perchè sono cognizioni di verità distinte, sono chiare, sono pronte, sono passaggiere; e però si fanno sentire nell'interno con prestezza, e vivezza a modo di voci.

151. In queste locuzioni successive, conviene procedere con molta avvertenza, per non errare, perchè sebbene molte volte provengano da illustrazione divina, alle volte però nascono dal lume naturale dell'intelletto, e non recano alcun giovamento. Altre volte hanno origine dal Demonio, e possono essere di notabile nocumento. Procedono da Dio tali parole, quando sono mosse da una luce soprannaturale infusa nell'intelletto, che lo determina a prorompere in tali concetti. Nascono tali parole naturalmente dall'intelletto, quando non il lume divino, ma il lume stesso naturale della potenza intellettiva le sveglia. Posciachè bisogna sapere, che sebbene l'intelletto, posta l'anima in raccoglimento soprannaturale, rimanga illustrato da celeste luce, nè in questo vi sia alcun inganno; può egli ciò non ostante non secondare la traccia di quella luce, e deviando ad altre verità, a cui non è mosso da Dio, trovar nuove verità, e formar concetti nuovi indipendentemente dal suo lume intellettuale, che naturalmente possiede: e questo può accadere più facilmente, quando la potenza intellettiva è di sua natura più perspicace, e più pronta ad operare. In tal caso parerà alla persona, che si trova raccolta in Dio, di parlare con lui, di sentire le sue parole, di ricevere le sue risposte, quando in realtà non vi è niente di questo; perchè tutti quei concetti, che per la loro vivezza hanno forma di parole, sono atti naturali, possono esser falsi, come di fatto sono alcuna volta, e molte volte sono imperfetti e difettuosi. Si noti bene questa dottrina: perchè da questo proviene, che alcune anime di buono spirito, che non sono capaci di mentire, o di fingere, rimangono ingannate, e deluse nelle loro predizioni. Riferiscono ai loro Padri spirituali, che Iddio ha detto loro questa cosa, o quella, oppure, che l'ha fatta loro chiaramente conoscere; ma poi non si avverano le loro rivelazioni. Non è, che queste anime non abbiano molto buona orazione: è il lume intellettuale, e la perspicacia delle loro menti, che le tradisce, intrudendosi nella loro orazione, e le fa travedere nel modo predetto.

152. Accade ancora talvolta, che dette parole successive abbiano origine dal Demonio. Vedendo il nemico, che l'anima comincia a raccogliersi nell'orazione, le offerisce materia di digressione (massime se quella sia amica di cose straordinarie) la porta col pensiero ad altri oggetti divoti, forma per mezzo della fantasia parole interne, sveglia concetti vivaci: così la va pascendo, e deviando da Dio; e se quell'incauta si dà a seguire la di lui condotta, la fa cadere in grandi inganni, e passo passo la porta al precipizio. Questo è il modo, per cui alcune anime, che nel principio camminavano rettamente, sono giunte poi a poco a

poco

poco a comunicare con il Demonio nelle loro orazioni. Questo è il modo, con cui insinnava agli Eresiarchi opinioni false, erronee, e scandalose: onde accadeva ai miseri, che quando pareva loro di essere più illuminati da Dio, fossero più accecati dal nemico di Dio, come nota saggiamente S. Giovanni della Croce. (*in ascens. Mont. lib. 2. c. 29.*)

153. I contrassegni per conoscere quando le dette parole successive vengano da Dio, quando dalla luce dell' intelletto umano, e quando dal Demonio, possono essere i seguenti. Se i predetti concetti, e parole interne vadano congiunte con un amore umile, e riverente, e con un intimo raccoglimento quieto, e pacifico, sarà segno, che quelle procedono dallo spirito di Dio: perchè sono caratteri, da cui sono sempre accompagnate le visite del Signore. Quando poi tali parole risulteranno dalla vivacità dell' intelletto, non porteranno seco il predetto amore, ma al più al più un certo amor naturale, non così intimo, non così umile, non così ossequioso, ed alla fine lascieranno l'anima in una certa indifferenza, non inclinata nè al bene, nè al male, senza molta vanità, ma senza alcuna umiltà; senza incitamento alla virtù, ma senza alcuna suggestione al vizio: perchè essendo stata naturale, e indifferente la cagione, da cui promanarono tali parole, indifferenti altresì debbono essere i loro effetti. Finalmente se le parole avranno tratta dal Demonio la loro origine, dovranno lasciar l'anima poco quieta, tutta arida, e affatto indisposta al bene. Avranno certamente a renderla propensa alla vanità, alla compiacenza, alla stima propria, e dei favori, che le pare aver ricevuti; operando sempre il Demonio in modo, che la persona faccia gran conto dei suoi inganni, acciocchè la meschina torni più facilmente a ricadere nei suoi laccj. In somma gli effetti devono essere proporzionati alle loro cause: e se santa, o indifferente, o perversa sarà stata la cagione; santi, indifferenti, o perversi dovranno risultare gli effetti: *A fructibus eorum cognoscetis eos.*

154. Passiamo ora a dichiarare le parole formali interne, che sono il secondo modo, per cui si degna Iddio di parlare al cuore delle persone divote. *Sono queste certe parole, che non si formano industriosamente dall' anima, ma solo da lei si ascoltano chiaramente, come dettele da terza persona nell' interno.* Dissi, che sono parole espresse, perchè entrano nella specie di quelle parole immaginarie, di cui ragionai nel capitolo precedente, e partecipano di tutte quelle proprietà, che allora distintamente spiegai, benchè siano alle volte più, alle volte meno formate. Dissi, che non si formano industriosamente dall' anima, a distinzione delle parole successive, alla cui formazione concorre molto l'anima con la sua cooperazione, e però con minor proprietà possono dirsi parole vere, come già osservai. Dissi, che si ascoltano chiaramente nell' interno, per discernerle dalle parole auriculari, che si odono con l'orecchie esteriori. Dissi, che si ascoltano come dette da terza persona, perchè l'anima in queste parole formali si porta passivamente, ricevendole senza alcuna sua elezione, come riceve l'orecchio la voce di chi parla. Inoltre queste parole ora son poche, ora son molte, e formano discorsi interni. Nè sempre si sentono in orazione, ma anche fuori di essa, mentre lo spirito non è raccolto, anzi si trova con il pensiero lungi da quello, che gli vien detto. Il che non avviene mai nelle parole successive, le quali sempre accadono in tempo d'orazione, e circa quegli oggetti, in cui sta l'anima fissa con il pensiero.

155. Sentiamo, come spiega la sostanza di dette parole coerentemente alla nostra definizione Riccardo di S. Vittore. (*de grad. carit. cap. 4.*) *O dulcis confabulatio Dei in anima, quæ sine linguæ, & labiorum formatur strepitu; quæ sine aure percipitur, & in silentio solus, qui loquitur, & cui loquitur, & audit illam, a qua omnis alienus excluditur!* Officio ordinario di queste parole si è illuminare l'anima, ed instruirla circa ciò, che ella deve fare per suo governo, e in persone che Dio conduce per vie straordinarie alla perfezione, sogliono essere frequenti. Conciossiacosachè vi sono certe anime elette, di cui Iddio si fa Maestro, e guida, e per mezzo di queste voci chiare, ed espresse, che loro dice al cuore, mostra loro quello che debbano operare, e quello che debbano fuggire, per avvantaggiarsi nella virtù, e per giungere prestamente ad una gran perfezione.

156. Gli effetti di tali parole, se si paragonino con quelli, che producono nell'

nell'anima le parole sostanziali, di cui parleremo in appresso, non sono grandi; ma se si considerino in sè stessi, sono degni di molta stima, perchè danno luce all'anima, per conoscere le verità, che le sono insinuate, e le danno gran prontezza, per operare secondo il dettame di quelle. E in questo ancora differiscono molto dalle parole successive, le quali di ordinario non rendono lo spirito tanto pronto, come fanno queste, all'opere di servizio di Dio. Così insegna l'istesso Riccardo: (*eod. cap.*) *Qui talibus verbis docentur, docibiles Dei sunt, & unctio eos docet, quæ sola omnem veritatem docet suavi, celerique magisterio*. Se poi le parole formali siano di consiglio, o di comando, comunicano all'anima forza, e facilità per venire all'esecuzione di quanto l'è stato consigliato, o imposto: sebbene però, se le opere ingiunte siano cose di preeminenza, di onore, e di decoro, non tolgono la ripugnanza, che l'anima prova di sovrastare, o di risplendere su gli occhi altrui, come osserva retttamente S. Giovanni della Croce. (*in ascens. mont. lib. 2. c. 30.*) Volendo Iddio, che l'anima, benchè posta da lui stesso in grado onorevole, l'abbracci con difficoltà, e con orrore, acciocchè non rimanga offuscata da quel lustro di maggioranza, o di gloria. E apporta a questo proposito l'esempio di Mosè, (*Exod. 4. 14.*) che destinato a liberare il Popolo Ebreo dal dominio tirannico di Faraone, ripugnò replicate volte ai comandi di Dio, che gl'imponeva la gloriosa impresa: non si arrese ai prodigj, con cui il Signore l'assicurava del suo volere: nè mai si diede per vinto, finchè Iddio non diede parte di quell'onore destinato a lui solo, al fratello Aronne, assegnandoglielo per compagno nella condotta di quel Popolo contumace.

157. Ma in queste locuzioni ancora, come nelle passate, bisogna che la persona vada cauta, potendo queste ancora, come quelle, provenire o dalla fantasia, o dall'intelletto, o dal Demonio. Voglio pertanto anche per queste dare alcuni contrassegni, come già feci per l'altre, con cui quasi con pietra di paragone possa la persona discernere, se le parole, che ella ode, siano oro di Paradiso, ovvero orpello della sua fantasia, oppure scoria vile d'inferno. E per non errare in materia di sì gran rilievo, prenderemo per nostra Maestra Santa Teresa, che di tali locuzioni ebbe grande esperienza al pari di ogni altro, e con maggior chiarezza che ogni altro, l'espose per nostro ammaestramento. Incominciamo dalla fantasia. Dice la Santa, che non è difficile il conoscere, se la persona forma le parole da sè, oppure l'ascolta. Prima, perchè formandole con la sua immaginativa operando attorno a qualche oggetto, va componendo sentenze, in somma pone alcuna cosa dal canto suo: dovechè ascoltando, presta la sola attenzione a chi ragiona: il che è appunto quello, in cui consiste la sostanza delle parole formali, come abbiamo detto nella loro definizione. Inoltre le parole, che la fantasia combina, e dice a sè stessa, sono una cosa languida e morta: dovechè le parole che dice Iddio, sono vive, e spiccate, e si sentono nell'intimo dell'anima con sì gran chiarezza, che non se ne perde una sillaba. *Se è cosa*, dice ella, (*in Vita c. 25.*) *che vada l'intelletto fabbricando da sè medesimo, per sottilmente che lavori, si accorge, che egli è quello, che ordina, e dispone alquanto quella cosa, e ch' egli parla; il che non è altro, se non come se uno disponesse, e ordinasse un ragionamento, ovvero ascoltasse quello, che un altro gli dice; e vedrà l'intelletto, che allora non ascolta, poichè opera: e le parole, che egli fabbrica, sono come una cosa sorda, e fantastica, e non con la chiarezza, che quest' altre di Dio .... Parmi che vi sia quella differenza, che se noi parlassimo, o solamente udissimo, nè più, nè meno: perciocchè quando parlo, sono io, (come ho detto) che vado ordinando con l'intelletto ciò, che dico: ma se altri mi parla, non so se non udire, senza travaglio alcuno.... Quest' altro è voce tanto chiara, che non si perde una sillaba di quanto si dice.*

158. Secondo, quando la persona con la sua fantasia compone da sè queste parole, può impedirle, se vuole, con divertirsi altrove; ma questo non può già fare, quando le sono dette da Dio, perchè allora è costretta ad ascoltarlo; come appunto non potrebbe fare a meno di udire chi parla, se stesse con l'orecchie aperte. Ecco le parole della Santa. (*in eod. cap.*) *Per molto che si facesse resistenza, per non intenderle* (cioè queste parole formali) *sarebbe fatica in darno .... perchè a nostro mal grado fa Iddio che l'ascoltiamo, e che l'intelletto stia tal-*

talmente tutto applicato, per attendere a quello, che vuole che intendiamo, che non basta per impedirlo il nostro volere, o non volere.

159. Terzo, le parole, che l'anima va combinando col suo cervello, può udirle, quando vuole; ma le parole formali vere non può udirle, se non quando a Dio piace. Così riflette opportunamente la Santa: (*in eod. cap.*) *Concludo, che mi pare, che se questa fosse opera dell'intelletto, potremmo, quando volessimo, intenderlo, ed ogni volta che facessimo orazione, ci potrebbe parere che intendiamo. Ma in quest'altro modo non è così: anzi che starò molti giorni, che quantunque io voglia intendere qualche cosa, è impossibile: e altre volte quando non voglio (come ho detto) bisogna che per forza io l'intenda.*

160. Quarto, le parole formali il più delle volte accadono improvvisamente, quando l'anima è distratta, o pensa a tutt'altro, che a quello che le vien detto. Il che non potrebbe in alcun modo accadere, se ella le andasse fabbricando con la sua fantasia, perchè in questo caso converrebbe, che si trovasse tutta intenta, e fissa nell'oggetto, circa cui va fantasticando. Ottima riflessione della Santa: (*in eod. cap.*) *E' voce tanto chiara che non si perde una sillaba di quanto si dice: e accade esser talvolta in tempo, quando l'intelletto, e l'anima sta tanto sottosopra, e distratta, che non asfronteria a comporre una buona ragione, e concetto.* E più chiaramente torna a ripetere lo stesso nel Castello interiore: (*Mans. 6. cap. 3.*) *Qui molte volte non si pensa a quello che si intese all'improvviso, e talvolta anco ritrovandosi l'anima in conversazione: e si risponde subitamente a quello, che passa per il pensiero, o a quello, che si è pensato avanti, e molte volte a cose, di cui non si ebbe mai memoria, nè pensiero, che avessero da essere, nè che sarebbero: e così non poteva averle fabbricate l'immaginazione.* S. Giovanni della Croce (*in ascen. mont. lib. 2. cap. 30.*) questo lo dà per un segno certo, che tali parole non siano studiosamente formate, e dette dalla fantasia. *In queste parole formali*, dice egli, *non ha l'anima che dubitare, se ella le dice: perocchè ben si vede che no; maggiormente quando lei non stava con il pensiero in quello, che le fu detto.*

161. Quinto, le parole di Dio, come che vengono vestite di viva luce, sono feconde di ogni gran verità, e l'anima per mezzo di esse molte volte intende assai più di quello, che significa il suono di tali voci. Ma non può l'anima per mezzo delle parole naturali, che ella produce col suo cervello, intendere più di quello, che esprimono col loro suono. Così insegna la Santa: (*in Cast. int. mans. 6. cap. 3.*) *Le parole* (intende delle formali) *sono molto differenti, e con una di quelle si comprende assai; il che non potrebbe sì presto comporre il nostro intelletto.*

162. Sesto, le parole naturali della fantasia non producono alcun buon effetto, come osserva la nostra Santa Maestra: (*in eod. cap.*) *Imperocchè oltre le altre cose, dalle quali si vede ciò, che ho detto, non fa effetto alcuno; ma la parola di Dio colma l'anima di grandi beni.* Potrà dunque ciascuno prevalersi di tanti belli lumi, che gli dà una sì gran Santa, e con la scorta di quelli scoprire, se le parole, che egli ode, sono voci vere di Dio, o parti della sua immaginazione.

163. Ma perchè potrebbero essere anche illusioni diaboliche, conviene che per il discernimento di queste ancora assegniamo alcuni contrassegni; acciocchè la persona dopo essersi cautelata dai vaneggiamenti della fantasia, sappia anche difendersi dalle frodi del comune nemico. Io qui non voglio mettere alcuna parola: voglio che solo parli S. Teresa, acciocchè i segnali che daremo, abbiano piena autorità, e più altamente s'imprimano nella mente del divoto Lettore. Parlando ella dunque di queste locuzioni formali, dice così: (*in Vit. cap. 25.*) *Questo mi è accaduto non più di due, o tre volte; e subito sono stata avvertita dal Signore, che era il Demonio: oltre che si scorge dalla grande aridità, che rimane. E' una inquietudine nell'anima a guisa di molte altre volte, in cui ha permesso Iddio, che io patisca gravi tentazioni .... E' un' inquietudine, che non si sa donde venga, senonchè pare, che l'anima si opponga, s'inquieti, si affligga, senza saper di che: atteso che quello, che dice, non è cosa mala, ma buona. Vado pensando, se uno spirito intende l'altro. Il gusto, e il diletto, che gli dà, a mio parere è differentissimo. Potrebbe facilmente il Demonio ingannare con questi gusti, chi provato non avesse mai gli altri di Dio. Chiamo gusti di Dio una ricreazione soave, forte, fissa, dilettevole, e quieta .... Nessuna dolcezza, o tenerezza rimane allora nell'anima, ma sta come spaventata, e con gran disgusto ..... Il fatto sta, che quan-*

do è il Demonio, pare che si nascondano, e fuggano dall'anima tutti i beni, secondo che ella rimane infastidita, inquieta, senza alcun effetto buono: poichè sebbene pare che metta desiderj buoni, non sono però stabili, e forti: l'umiltà, che lascia, è falsa, inquieta, e senza soavità alcuna. Parmi, che chi ha esperienza dello spirito buono, lo conoscerà. E nel Castello interiore parlando di queste stesse locuzioni, torna ad inculcare, che la mancanza di questa vera umiltà è chiaro segno di spirito diabolico. Dice così: (*mans. 6. cap. 3.*) *Se sono favori, e grazie del Signore, miri con attenzione, se per quelli si tiene per migliore; e se mentre per più favorite ed amorevoli parole che udirà, non rimarrà più confusa, ed umile, creda che non è spirito di Dio. Imperocchè è cosa certa, che quando è spirito del Signore, quanto maggiore è la grazia, tanto minore stima ha di sè medesima l'anima, che la riceve, e più si ricorda dei suoi peccati*. Concludiamo, che dai predetti caratteri tutti autorevoli, perchè presi da una sì gran Maestra di spirito, potrà ciascuno di leggieri comprendere, se nelle parole interne formali, ed espresse, che esperimenta in sè, oppure esamina in altri, vi sia inganno di Demonio, o delirio di fantasia scorretta. E non essendovi nè l'uno, nè l'altro, potrà giustamente inferire, che siano parole del cielo, le quali all'opposto di quelle altre o fraudolenti, o false, lasciano sempre nell'anima quiete, umiltà, raccoglimento divoto, e pacifico, e disposizioni alle lodi di Dio, come dice l'istessa Santa.

164. Resta ora a dichiarare la terza specie di parole, che si formano per mezzo della fantasia, e sono le parole sostanziali, molto più preziose, e più pregevoli dell'altre due specie di locuzioni ora spiegate. Queste *sono certe parole onnipotenti di Dio, che operano efficacemente nell'anima tutto ciò, che esprimono*. Possono anch'esse dirsi formali, perche espressamente, e con chiarezza si sentono nell'interiore dell'anima; ma si diversificano grandemente dalle parole precedenti, che sono puramente formali per la grande efficacia, che hanno in operare il loro effetto. Poichè le parole formali danno luce all'anima, come abbiamo detto, e la muovono soavemente all'esecuzione di quello, che esprimono. Ma le parole sostanziali dicono, e fanno di fatto nell'anima, che le ascolta, quanto le dicono. Queste sono quelle parole onnipotenti di Dio, di cui parla il Savio, dicendo: (*Eccl. 8. 4.*) *Et sermo illius potestate plenus est*. Queste sono quelle voci, a cui dà Iddio virtù, e possanza di operare, come dice il S. David: (*Psalm. 67. 34.*) *Ecce dabit voci suæ vocem virtutis*. Queste sono quelle parole, che S. Paolo chiama vive, ed efficaci: (*Hebr. 4. 12.*) *Vivus est sermo Dei, & efficax*. In somma queste sono quelle parole operative, per mezzo di cui il Redentore, vivendo tra di noi uomo mortale, operava prodigj, e con una di esse liberava ossessi, dava sanità agl'infermi, vita ai defonti. Una di queste parole di affetto, detta alla Sacra Sposa, ottenne subito l'effetto suo, facendola liquefare in amore. (*Cant. 5. 6.*) *Anima mea liquefacta est, ut sponsus locutus est*. Una di queste parole chiedeva il Centurione al Redentore, sapendo molto bene, che bastava per rendere immantinente la salute al suo servo: (*Matth. 8. 8.*) *Sed tantum dic verbo, & sanabitur puer meus*. Chi fu, che rese subitamente perfetto Abramo? Non fu una di queste parole operose di Dio? (*Genes. 17. 1.*) *Ambula coram me, & esto perfectus*. Chi mutò in un momento Matteo da Pubblicano in Apostolo? Non fu una di queste efficacissime voci? (*Matth. 9. 9.*) *Sequere me. Et surgens secutus est eum*. Chi cangiò in un istante S. Paolo da grande persecutore in fervido Predicatore della Legge Evangelica? Non fu una di queste potentissime parole? (*Act. cap. 9. 4.*) *Saule, Saule, quid me persequeris?* E queste appunto sono queste parole del Signore, che noi chiamiamo sostanziali, le quali operano nell'anima, quanto esprimono col loro significato.

165. Ma aggiungiamo ai detti, e fatti della Sacra Scrittura, l'autorità della nostra Santa, tante volte citata in questo capo. Racconta ella di sè, che trovandosi nella sua gioventù allacciata dall'affetto non impuro, ma difettuoso di alcune amicizie terrene, si sforzò mille volte di rompere quei lacci di attacco vile, mille volte fece violenza a sè stessa, mille volte pianse la sua miseria. Ma che pro'? Se sempre tornava a mettersi nelle panie di quegli affetti, che le ritardavano il volo verso il suo Dio. Finalmente Iddio, mosso a pietà di lei, diede rimedio a questa sua debolezza con poche parole sostan-

ſtanziali, che le diſſe nel cuore, e furono queſte: *Non voglio, che tu abbi converſazione con gli uomini, ma con gli Angeli*. Non furono queſte ſole parole, ma fatti: perchè le ſvelſero sì fattamente dal cuore ogni amore imperfetto, che non potè mai più affezionarſi a perſona alcuna del mondo. Ella ſteſſa lo atteſta dicendo: (*in Vita cap.* 24.) *Queſto ſi è molto bene avverato: poichè non ho potuto mai più attaccare amicizia, nè avere inclinazione, nè amore particolare, ſenon a perſone, che conoſco, che amano Dio, e procurano di ſervirlo; nè ho potuto fare altrimenti*. Narra ancora, che trovandoſi un giorno tutta ſottoſopra, tutta agitata, e ſconvolta in una tempeſta d'angoſcie, e d'affanni per li timori, che tutti i ſuoi Direttori unitamente le ponevano, di eſſere illuſa dal Demonio nelle ſue orazioni; il Signore con alcuna di queſte onnipotenti parole la poſe ſubito in placida calma: (*in Vita cap.* 25.) *Non aver paura, o figlia*, le diſſe, *che ſon io, e non ti abbandonerò: non temere. Parmi* (ſeguita ella a dire) *atteſo lo ſtato, in cui mi trovavo, che a perſuadermi che mi quietaſſi, foſſero biſognate molte ore, e che neſſuno ſarebbe ſtato ſufficiente. Ed eccomi qui con queſte ſole parole quietata, con fortezza, con animo, con ſicurezza, con una quiete, e luce, che in un punto vidi l'anima mia divenuta un' altra; e mi pare, che avrei preſo a diſputare con tutto il mondo, che foſſe Dio*.

166. Ma ſe poi le parole ſoſtanziali, che Iddio dice, eſprimeſſero affetto; diceſſe per cagione d'eſempio a qualche anima eletta queſte parole: *Amami, che io ti amo*: ſi ſentirebbe ſubito quella ſtruggere tutta in un dolciſſimo amore. Se foſſero parole di riprenſione, la farebbero toſto annichilare in un' intima confuſione, e ne otterrebbero infallibilmente l'effetto di una ſtabile, e ſincera emendazione. In ſomma ſono parole, come ho detto ſin dal principio, che non ſolo inclinano la volontà, e la muovono ad eſeguire ciò, che ſignificano col loro ſuono, come fanno le parole formali, ma lo producono efficacemente nell'anima: in una parola, operano tutto ciò ch' eſprimono.

167. Circa queſta ſpecie di parole non accade andar timoroſi, indagando ſegni, e caratteri, per intendere ſe ſiano da Dio, perchè non può contraffarle nè la fantaſia, nè il Demonio. Non poſſono in modo alcuno nè le potenze noſtre naturali, nè i noſtri nemici, come ben nota S. Giovanni della Croce, (*in aſcen. mont. lib.* 2. *cap.* 31.) giungere a tanto, che il ſignificato delle loro parole rimanga ſoſtanziato nell'anima, che la mutino tutta, e la rinnovino in un tratto con grandi effetti di ſantità. Queſta è opera riſerbata a Dio ſolo. Baſta, che il Direttore intenda, che le parole che aſcolta l'anima, ſiano ſoſtanziali, acciocchè ſi aſſicuri eſſerle dette da Dio; nè gli ſarà difficile l'intenderlo da ciò, che abbiamo detto di ſopra. Terminerò queſto capo con le parole del detto Santo: *Felice l'anima, a cui parlerà Iddio in queſta guiſa: perchè rimarrà ricca di grandi beni*. (*ibidem*.)

CAPO XIV.

Si ſpiega, in che conſiſta, e il modo, con cui ſi forma la Locuzione puramente intellettuale.

168. Abbiamo detto, che le locuzioni ſoprannaturali, altre ſono auricolari, altre immaginarie, ed altre intellettuali. Abbiamo già ſtabilito, che le immaginarie ſono quelle, che ſi fanno per mezzo della fantaſia con voci interne; ed abbiamo anche diviſo queſte voci immaginarie in tre altre ſpecie, che ſono le *ſucceſſive*, le *formali*, e le *ſoſtanziali*. Reſta ora a trattare delle parole intellettuali, e a dichiarare come queſte ſi formino ſenza concorſo della fantaſia con la pura intelligenza. Fatto queſto, avremo già ſpiegati tutti i modi, con cui Iddio, e i perſonaggi del Cielo poſſono ragionare con noi miſeri mortali, che viviamo ancor eſuli, e pellegrini in queſta miſera terra.

169. Ma perchè queſte locuzioni intellettuali ſono appunto quel linguaggio celeſte, con cui gli Angeli, e l'anime ſante ſi parlano tra loro nella loro patria beata, vedo che non potrò dare ad intendere in che elle conſiſtano, ſe non premetto qualche breve, e ſuccinta notizia delle locuzioni angeliche. Non dico già, che io voglia rapportare qui tutte le opinioni, che corrono tra Teologi Scolaſtici circa il modo di ſpiegare tali locuzioni: perchè eſſendo molte, e diverſe le loro ſentenze, altro non otterrei con tanta varietà di pareri, che confondere la mente del Lettore, invece d'illuminarla. Voglio ſolo riferirne due, che hanno

il maggior seguito nelle scuole; e rigettata una, che mi pare meno probabile, appigliarmi all'altra, che mi sembra più fondata sul vero.

170. Prima però suppongo, che per formare una vera loquela, non basta che uno palesi all'altro qualche verità, o falsità, ma deve manifestargliela in quanto un tal oggetto sta nella sua mente, come dicono gli Scolastici. Infatti, se io facessi giungere ad un mio amico la notizia di qualche verità, senza che egli sapesse che gli viene comunicata da me, ed indicata dalla mia mente, non si direbbe certo, che io parlo, che io ragiono, che io discorro con lui; ma al più al più che detta notizia gli è provenuta da me, ma non per via di loquela. Suppongo in secondo luogo, che noi uomini mortali palesiamo le cose, che abbiamo nella nostra mente, per mezzo di segni sensibili; quali sono le voci, i cenni, la scrittura di tali cenni; e però le nostre locuzioni, e discorsi sempre si fanno per mezzo di tali segni. Ma non così accade agli Angeli, e all'anime separate dai corpi, che sono sostanze puramente spirituali. Questi, parlando tra di loro, non si servono di segni materiali, per farsi intendere, ma adoprano altri segni spirituali, proporzionati al loro essere. Posto questo,

171. La prima opinione è del Gaetano, (*Part.* 1. *q.* 107. *art.* 1.) seguita da una gran parte dei Teologi della sua scuola. Vogliono questi, che un Angelo parli all'altro Angelo, soltanto con indirizzare a lui i concetti della sua mente: poichè con questo solo, dicono essi, quello intende le verità rappresentate per tali concetti. In questo modo si verifica, che un Angelo parla, perchè scuopre all'altro le cose, come sono nella sua mente angelica; e che l'altro ascolta, perchè tali cose intende, e vede. Ma andiamo più a dentro a scuoprire i fondamenti di questa sentenza. Gli Angeli, dicono i sopraecitati Teologi, fondati nella dottrina di S. Tommaso, (1. 1. *quæst.* 57. *art.* 2.) con le specie, che nella loro creazione infuse Iddio nelle loro menti sublimi, conoscono tutte le specie delle cose, che sono nell'universo, conoscono tutti gl'individui, che si racchiudono in tali specie, e conoscono ancora tutto ciò, che si contiene in ciascuno individuo, ogni suo accidente, ed ogni sua proprietà. (*Idem quodlib.* 7. *art.* 3. *ad* 1.) Così con quelle stesse specie intelligibili, con cui un Angelo mentalmente vede e. g. la sostanza di una rosa, vede ancora il suo colore, la sua fragranza, la sua figura, ed ogni altra sua qualità. Quindi siegue, che ogni Angelo con quella specie intenzionale, con cui conosce ogni altro Angelo, e tutte le altre creature ragionevoli, che presentemente sono nel mondo, potrebbe anche conoscere ogni pensiero delle loro menti, ed ogni affetto delle loro volontà, se non ne fosse impedito. Ma a questo Iddio gli ha posto l'impedimento, perchè ha voluto, che tutti gli atti, che dalle creature razionali si formano con l'intelletto, e con la volontà, siano noti a sè solo, e all'istesse creature, che gli producono, e che siano ad ogni altro occulti. Da tutto questo deducono detti Scolastici, che se un Angelo indirizzi all'altro il concetto della sua mente, questo concetto non sia più occulto a quello, e che però gliene sia dovuta la notizia, e con le specie innate infusegli da Dio nell'istante della sua creazione possa vederlo. Onde siegue, che indirizzando l'uno il suo pensiero, e vedendo l'altro, si formi tra di loro una vera locuzione intellettuale.

172. Questa opinione, benchè molto probabile, patisce una gran difficoltà, ed è, che l'indirizzare, che fa un Angelo all'altro il suo concetto mentale, prova solo, che quell'altro possa conoscerlo, essendo tolto l'impedimento della segretezza, che prima gliel'occultava; ma non prova, che debba necessariamente vederlo: perchè il primo Angelo coll'indirizzamento che fa del suo pensiero al secondo Angelo, niente mette in quello, che lo ecciti, e lo desti ad attendere, e lo determini ad intendere il suo concetto; sicchè potrebbe darsi il caso (e si darebbe frequentemente,) che un Angelo, parlando all'altro nel modo detto, l'altro nulla sapesse di tal loquela. La ragione di questo è manifesta, perchè l'Angelo non è forzato a conoscere in ogni momento tutto ciò, che naturalmente può conoscere. Questa necessità d'intendere in ogni istante tutto l'intelligibile, è dote eccelsa, che compete solo all'intelletto divino. E però non di rado accaderebbe, che, potendo un Angelo conoscere l'altrui pensiero, non più nascosto

ſto a lui per l'indirizzo già fattogliene, non l'intenderebbe di fatto per mancanza di eccitazione ad attendere, e di determinazione ad intendere.

173. Quanto queſto eccitamento ſia neceſſario al parlare, che gli Angeli fanno ſcambievolmente, oltre la ragione dianzi addotta, ſi ricava dalle ſacre Scritture. Abbiamo in Iſaia (3.) che *Seraphin clamabant alter ad alterum*. Nell'Apocaliſſe: (1.) *Clamavit voce magna quatuor Angelis*. Abbiamo nei Salmi (23.) che gridavano gli Angeli: *Attollite portas, Principes, veſtras, & elevamini portæ æternales*. Queſti ed altri ſimili detti, che ſi trovano nelle ſacre carte, pare che vogliano ſignificare qualche riſvegliamento, non già ſenſibile, quali ſono le noſtre voci, ma intelligibile, con cui uno muova l'altro all'attenzione, ed all'intelligenza dei proprj concetti.

174. Si conferma queſt'iſteſſa dottrina con l'autorità dell'Angelico Dottore, il quale dopo aver detto, (1.1. *q*.107. *art*.1. *ad* 3.) che gli Angeli buoni ſi potevano tra di loro parlare nella loro prima creazione, e che gli Angeli ribelli preſentemente tra di loro ragionano; paſſa a dichiarare il modo, con cui ſi formano da' puri ſpiriti tali ragionamenti, dicendo, che ſiccome noi uomini mortali, per mezzo dei ſegni ſenſibili, quali ſono le voci, i cenni ec. ci riſvegliamo l'un l'altro all'intelligenza dei noſtri penſieri; così quelli per mezzo dei ſegni intellettuali poſſono eccitarſi ſcambievolmente all'attenzione, e notizia dei loro concetti, e in tal guiſa formare i loro diſcorſi mentali. *Sed quia*, dice il Santo Dottore, *etiam in ſtatu naturæ conditæ* (*Angeli boni*) *ſibi invicem loqui poterant, & mali etiam Angeli nunc ſibi invicem loquuntur; dicendum eſt, quod ſicut ſenſus movetur a ſenſibili, ita intellectus movetur ab intelligibili: ſicut enim per ſignum excitatur ſenſus, ita per aliquam virtutem intelligibilem poteſt excitari mens Angeli ad attendendum*. Ma ſe gli ſpiriti beati, per mezzo di queſta eccitazione intellettuale vicendevolmente ſi parlavano nello ſtato loro primiero, e preſentemente così tra di loro diſcorrono gli ſpiriti perverſi in iſtato di perdizione; chi dirà mai, che agli Angeli ſanti ora che ſi trovano in iſtato di perfetta beatitudine, ſia proibito un tal modo di parlare, e che ſia loro, dirò così, quaſi vietato un tale linguaggio?

175. Per queſte ragioni ed autorità a me pare più fondata ſul vero la ſentenza del Padre Suarez (*par*. 2. *lib*. 2. *cap*. 27.) ſeguita da un altro coro di Teologi. Dice egli, che la loquela degli Angeli conſiſte in queſto, che un Angelo imprima nell'altro la ſpecie intelligibile di quel ſuo concetto, che gli vuol paleſare, in virtù della quale veda egli un tal concetto, e veda la verità per mezzo di eſſo rappreſentata. In queſta dichiarazione nulla manca di ciò che ſi richiede alla formazione di una vera locuzione. Già dicemmo, che la vera loquela conſiſte in alcuni ſegni, per cui noi manifeſtiamo ad altri le coſe, in quanto queſte riſiedono nelle noſtre menti: così ragionando coi noſtri amici, altro non facciamo, che proferire alcune parole ſignificative di queſto, e quell'oggetto, nel modo che noi l'intendiamo. E tutto queſto di fatto ſi verifica nell'eſpoſizione, che abbiamo fatta della locuzione angelica: poichè mettendo l'Angelo che parla, nell'Angelo che deve aſcoltare, una ſpecie del ſuo concetto interno, eſpreſſivo di qualche verità, pone in lui un ſegno non materiale, ma ſpirituale, e intelligibile (quale lo vuole San Tommaſo) di quel ſuo penſiero, in vigore di cui lo fa venire in cognizione e del ſuo penſiero, e della verità, che da quello viene eſpreſſa. In oltre eccita la detta ſpecie all'attenzione, anzi determina l'Angelo aſcoltatore ad intendere il concetto interiore di quello, che parla, e a comprendere nel di lui concetto la verità, che gli vuol comunicare; il che ſi richiede alla loquela di chi parla, ed all'udienza di chi ode. Nè giova opporſi con dire, che non può un Angelo produrre nell'altro qualità alcuna, benchè ſia immateriale: perchè ſebbene queſto in qualche ſenſo ſia vero, non è vero però nella linea dell'intendere; poichè afferma S. Tommaſo, che l'Angelo superiore illumina l'inferiore: il che non può ſuccedere ſecondo l'opinione comune, ſenza che l'Angelo, che è di più alta sfera, operi alcuna coſa nell'intelletto dell'Angelo, che è di sfera più baſſa, ed operando l'illumini, e lo perfezioni. Concludiamo intanto, e compendiamo in poche parole la predetta dottrina, dicendo, che il parlare dell'Angelo altro non è, che imprimere nell'altro una ſpe-

specie espressiva del suo concetto; e l' ascoltare altro non è, che attendere in virtù di tali specie, o per dir meglio, vedere per mezzo di tali specie nel concetto di quello, che parla, la verità che gli vuole significare.

176. E già ci troviamo d' aver fatto una gran parte del nostro viaggio, perchè le locuzioni intellettuali, con cui Iddio, e Gesù Cristo si degnano qualche volta parlare con noi mortali, sono similissime alle locuzioni angeliche; e da queste è facile il dedurre il modo, con cui quelle si formano. Volendo dunque Iddio, o il nostro Redentore parlare ad alcun suo servo con questa specie di locuzione, in cui non vi sia concorso de' sensi nè esterni, nè interni, e palesargli qualche suo segreto, o altra verità, infonde nel di lui intelletto una specie spirituale, che gli rappresenti il suo concetto, e in quel concetto gli manifesti il detto segreto, o verità. Allora l'anima vede in Dio con atto di semplice intelligenza quel suo concetto, e in quel concetto vede anche la verità, che le vuole rivelare. E questo è il modo, con cui Iddio parla all' anima, svelandole la sua mente, e l'anima ascolta Iddio, penetrando con la sua vista intellettuale gli arcani della di lui mente. E perchè tutto questo accade senza alcuna cooperazione della fantasia, (come ognun vede, e meglio dimostrerò in appresso) perciò questa locuzione di Dio, e quest' udienza dell'anima dicesi puramente intellettuale. Se poi nel tempo, che l'anima ascolta, vuole rispondere, e parlare con Dio, dirige a lui i suoi pensieri, ed i suoi affetti: e benchè Iddio di sua natura necessariamente gli vegga, contuttociò per quell'indirizzamento, ch'ella gliene fa, esso l'intende come parole dell'anima, e l'anima istessa intende, che Iddio l' intende.

177. Queste locuzioni intellettuali, che ora ho dichiarate, possono accadere in due modi. Stando talvolta l' anima in alta contemplazione, accade che riceve qualche visione intellettuale di Dio, o di Cristo: e mentre si trova in quella gloriosa visione, Iddio, o Gesù Cristo le infonde la specie di qualche suo concetto mentale, per cui le vuol far palese qualche mistero, o verità. Allora l' anima con quella visione, con cui vede il Redentore, o Dio, vede anche in lui il mistero: come appunto due amanti, mirandosi fissamente l'un l'altro, scambievolmente s' intendono. La similitudine è di S. Teresa. *Come anche occorre in questa vita, quando due persone si amano assai, ed hanno buono intelletto, e discorso: pare che, anche senza darsi segni, s' intendano tra di loro col solo mirarsi. Così deve essere questo, che senza vedere noi altri segni, se non quanto fissamente si mirano questi due amanti* (cioè Iddio, e l' anima) *intendiamo che si amano, e che conoscono quello, che l'uno dall' altro vuole*. (*In Vit. cap.* 27.) Se la locuzione accada in questo modo, è con tutta proprietà formata al modo angelico; perchè gli Angioli parlandosi vicendevolmente, non solo vede l' uno il concetto dell' altro, ma vede anche le persona dell' Angelo, che gli ragiona: e però in questo modo sublimissimo di locuzioni *si vede* alle volte *l' anima*, come dice la citata Santa, *dichiarato il Mistero della Santissima Trinità, ad altre cose altissime, che non vi è Teologo, con cui non si arrischiasse a disputare delle verità di queste grandezze*. (*in eod. cap.*)

178. Altre volte poi succede, che trovandosi l'anima senza alcuna visione, o intellettuale, o immaginaria, riceva improvvisamente una notizia chiara di qualche verità insieme con una gran certezza, che una tal notizia le vien comunicata da Dio. E questa ancora chiamasi locuzione intellettuale, (purchè come ora dicevo) il lume intellettuale, che scuopre all' anima quella pura, e nuda verità, assicuri nel tempo stesso l'anima con ogni certezza, che quella intelligenza è da Dio: poichè mancando questa sicurezza, la predetta notizia non sarebbe locuzione, ma solo istinto divino, o divina illuminazione, e inspirazione. La ragione è chiara: perchè non basta per la loquela, che Iddio infonda in un' anima l'intelligenza chiara di qualche verità; ma è neccessario che gliela palesi, in quanto ella è nella sua mente, conforme a quello abbiamo già spiegato di sopra.

179. Avverta però il Lettore, che le locuzioni, di cui ora parliamo, ma specialmente quella, in cui non v'interviene la vista dell'oggetto, che parla, non accadono sempre mentre l'anima si trova in contemplazione, alienata dai sensi: ma succedono anche fuori di contemplazione, mentre e. g. l'anima ricorre a

Dio

Dio per qualche suo spirituale bisogno; o sente parlare di qualche cosa santa, o in altra occasione, in cui piace a Dio di comunicarsi all'anima diletta. Lo dice chiaramente S. Teresa (*in eod. cap.*) laddove parla di tali locuzioni. *Questo accade alcuna volta, e con brevità, che altre volte ben mi pare, che non istanno sospese le potenze, nè tolti i sentimenti, ma molto in sè, non occorrendo sempre questo in contemplazione.*

180. Questa specie di locuzioni intellettuali sono senza commerzio di fantasia; e però sono opere intellettuali pure, come ho di sopra accennato. Lo dice con tanta chiarezza, e in tanti modi S. Teresa, (*in eod. cap.*) che non pare possa negarsi, senza opporsi alla di lei grande esperienza, ed autorità. *Pone il Signore nel più interiore dell' anima quello, che egli vuole ch' ella intenda; e quivi senza immagine, nè forma di parole lo rappresenta; ma solo a modo di questa visione, che si è detta*: cioè della visione intellettuale, di cui aveva parlato. Si osservino bene le parole. Pone Iddio queste intelligenze nel più interiore dell'anima, che è appunto il puro spirito: ve le pone senza immagini, cioè senza atti di fantasia, che si chiamano immaginazioni; perchè sono immagini materiali dell'oggetto: ve le pone senza forma di parole, cioè senza quelle parole, che hanno forma, e figura, e si fanno nell'immaginativa. Siegue a dire: (*in eod. cap.*) *E' una cosa tanto spirituale questa sorte di visione, e di linguaggio, che non si scorge un minimo movimento delle potenze, e dei sensi, a mio parere, per dove il Demonio possa cavar niente*. Dice, che in questo linguaggio celeste, che si fa per via d'intelligenze, e di viste, non si scorge un minimo movimento delle potenze, e de' sensi, cioè un minimo atto delle potenze sensitive, e che il Demonio non vi si può introdurre: segno evidente, che non vi opera punto la fantasia, in cui il maligno ha tutto l'accesso. *Dico*, aggiunge la Santa, (*in eod. cap.*) *che allora niente operiamo, e facciamo noi; tutto pare opera del Signore*. Questi termini significano manifestamente, che tali locuzioni, almeno alcune di esse, si fanno per infusione di specie, come più chiaramente ella dichiara con la parità di chi, senza aver mangiato, si trovasse lo stomaco pieno di cibo eletto, dicendo, che così appunto l'anima si trova poste improvvisamente nel suo intimo viste, e notizie di gran verità: con questa disparità però, che quello non saprebbe, nè da chi, nè come gli fosse stato posto nello stomaco tale alimento; ma l'anima sa, che da Dio, il quale spiritualmente le parla, le sono infuse quelle notizie, ma non sa il come. La parità però più convincente è quella, che siegue. Paragona la Santa Maestra queste locuzioni intellettuali all' ammaestramento d'un uomo rozzo, ignorante, e indisciplinato, che neppure sapesse leggere; e che in un istante si trovasse addottrinato in tutte le scienze: applicando poi la similitudine, che così appunto in tali locuzioni si trova l'anima in un subito sapiente di altissime verità. (*in eod. cap.*) *Quest' ultima comparazione parmi dichiari qualche cosa di questo celeste dono; attesochè si vede l' anima in un punto sapiente, e così dichiarato il Mistero della Santissima Trinità, ed altre cose altissime.*

181. Or io domando al Lettore. Può un idiota acquistare in un momento tutte le scienze senza infusione di spezie? No certamente. Così non può l'anima divenire in un tratto sapiente di verità divine, a lei ignote, senza l'infusione di specie soprannaturali. Ma se dette locuzioni si formano per mezzo di specie infuse, è certo che non dipendono queste dalla fantasia, e però sono puramente intellettuali.

182. Lo stesso afferma il Padre Alvarez de Paz, (*tom. 3. lib. 5. p. 3. cap. 6.*) con le seguenti parole: *Sicut enim Deus loquitur ad Angelos, & ad animas beatas, separatas a corpore, non aliqua voce sensibili, vel imaginabili, sed imprimendo in ipso intellectu veritatem, ad quam attendens Angelus vere audit, & intelligens videt; ita loqui solet ad animam contemplantem sine ullo ministerio vocis exterioris, nec interioris cogitationis, per solam impressionem veritatis, quam intellectus, ab omnibus sensibus abstractus, & eorum usu relicto, percipit*. Notabili sono le parole seguenti, in cui si avanza egli a dire, che è difetto di mente bassa il volere introdurre in queste operazioni di puro spirito le proprietà degli atti corporei: *Solum id dicam, rudiorum intellectuum esse, in his rebus mere spiritualibus corporum conditiones exquirere*. Contuttociò dico non essere inverisimile,

che qualche volta possa mescolarsi in queste locuzioni, e specialmente in quelle, che accadono fuori di contemplazione, qualche atto di fantasia. Almeno è certo, che la persona può ingannarsi, parendole di operare con lo sguardo della pura intelligenza, mentre opera con la sua immaginazione, e di vedere nella mente di Dio ciò, che sogna colla sua mente. Dico questo, acciocchè il Direttore non si fidi soverchiamente, ma proceda anche in questo con la dovuta cautela.

183. Aggiungo, che anche gli Angeli del Cielo possono parlare con noi con questa specie di locuzione; purchè però la locuzione non sia naturale per parte nostra almeno, come dottamente osserva il Suarez; (*lib. 2. p. 2. cap. 28.*) perchè, se un Angelo producesse nel nostro intelletto la specie intelligibile di qualche suo atto interno, e noi destituti da una grazia di Dio singolarissima avessimo ad operare per mezzo di detta specie con le sole forze della nostra natura, non ce ne potremmo certo servire, senonchè col concorso della nostra fantasia; e però la cognizione, che ne ridonderebbe, sarebbe fantastica, nè la locuzione potrebbe dirsi in modo alcuno intellettuale. Non così se la locuzione dell'Angelo si faccia soprannaturalmente con concorso straordinario di grazia: poichè in questo caso imprimendo l'Angelo in noi la specie di qualche suo pensiero, potrebbe Iddio nel tempo stesso infondere una luce superiore straordinaria nella nostra mente, che l'elevasse ad intendere dipendentemente da detta specie, senza cooperazione di fantasia, quel pensiero angelico, e nel pensiero il suo oggetto; e allora risulterebbe da parte dell'Angelo la locuzione, e da parte nostra l'udienza puramente intellettuale. Ciò, che ho detto degli Angeli, dico della Regina degli Angeli, dico ancora de' Santi, che per virtù soprannaturale, e divina possono parlare con l'anime con questo linguaggio del Cielo: sebbene le locuzioni intellettuali di questi anche nelle persone elevate accadono assai di rado.

184. Gli effetti di queste locuzioni sono proporzionati alle loro cagioni, e siccome queste parole si formano nel solo spirito, come abbiamo già veduto, così ridondano gli effetti nel puro spirito, e se le potenze corporee ne godono qualche particella, è per mera partecipazione. Lasciano l'anima con gran luce, e con gran serenità, con un'intima pace, con una quiete profonda, con una grandissima umiltà: perchè vede ella con evidenza, che nel favore, che ne ha ricevuto, non ha posto niente del suo; anzi con la gran luce, da cui si trova illustrata, vede al vivo le sue miserie. Prova un'allegrezza a modo di gloria: e avendo esperimentato in quel linguaggio del Cielo un non so che di quel diletto, che si gode in quella beata magione, abborrisce quanto può dare la terra di gustoso, e dilettevole. Ce ne assicura con la propria esperienza la nostra Santa Maestra. (*in eod. cap.*) *Non posso dir quello che si sente, quando il Signore le manifesta* (cioè all'anima) *secreti, e le sue grandezze:* (per mezzo di queste locuzioni, di cui parla in questo luogo) *è un diletto tanto sopra ogni diletto, che in questo mondo si possa avere, o intendere, che con ragione fa abborrire tutti i diletti della vita; poichè tutti insieme non sono altro, che sprezzatura. E' una schifezza il porli qui a paragone* (*benchè fosse da goderli eternamente*) *con questi, che dà il Signore*. In somma, come dice l'istessa Santa, può bastare una di queste grazie tanto sublimi, per cangiar l'anima in un'altra: nè è maraviglia, che essendo stata già ammessa a parlare con il linguaggio degli Angeli, sia anche fatta partecipe della loro purità. (*in eod. cap.*) *Rimane ella molto attonita, perchè basta una sola di queste grazie, per mutare tutta un'anima, e non farle amar cosa, se non colui, il quale vede, che senza alcuna sua fatica la fa capace di sì gran beni, e le comunica secreti, e tratta seco con tanta familiarità, ed amore, che non si può scrivere*. Si rifletta però, che questi stessi effetti ora sono maggiori, ora sono minori, secondo la qualità delle parole, e dei segreti, che si svelano all'anima in questo linguaggio di puro spirito, e secondo che a Dio piace comunicarli ora in più, ora in meno copia, in riguardo ai suoi alti fini.

185. Non è facile ricavare dalle Sacre Scritture, quali siano quelle parole intellettuali, che Iddio diceva alla mente de' Profeti senza alcun commercio di fantasia. Tali però furono certamente le parole, che udì S. Paolo nel suo famoso ratto

to al terzo cielo (2. *Corinth.* 12. 4.) *Audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui.* L'essere state parole arcane, indica che furono affatto ignote a' sensi, e il non poterle egli riferire con la sua lingua, mostra chiaramente, che non furono parole sensibili, ma di sfera superiore alle nostre. Tali pure furono quelle parole, che il Santo David rapporta, come dettegli da Dio: (2. *Reg.* 23. 3.) *Dixit Deus Israel mihi, locutus est fortis Israel, Dominator hominum, justus Dominator in timore Dei. Sicut lux auroræ, oriente sole, mane absque nubibus rutilat.* Tali, dico, furono queste parole, perchè nacquero, come riferisce il Santo Profeta, da una luce spirituale, non involta da nubi di fantasmi, a modo di aurora serena. Innumerabili altre simili locuzioni sono nelle sacre carte: ma siccome parla Iddio con questo linguaggio all' anima de' Profeti, non solo di oggetti puramente spirituali, ma anche di materiali, e corporei, è difficilissimo l' arguire dal loro modo di esporle, il modo con cui essi da Dio lo ricevevano.

CAPO XV.

Avvertimenti pratici al Direttore circa le Locuzioni, nei precedenti capi da noi spiegate.

186. SEbbene dai contrassegni, che abbiamo dati, per conoscere da quale spirito procedano le predette locuzioni, se dall' umano, se dal diabolico, o dal divino, possa il Direttore prendere lume bastevole a discernere da quale spirito siano dominate quell'anime, che o nell' orazione, o fuori di essa sentono parole straordinarie: nulladimeno, perchè conosciuto anche lo spirito del suo discepolo, non è facile regolarlo di maniera, ch'egli sappia ben difendersi o dagli sregolamenti della fantasia, o dalle frodi del Demonio, o anche che sappia valersi con frutto dei favori veri, che il Signore benignamente gli dona; perciò è necessario che io aggiunga alcuni avvertimenti pratici, che assicurino al Direttore quanto è più possibile, una buona condotta di tali anime.

187. Avvertimento I. Circa le locuzioni auricolari avverta il Direttore, che sebbene queste accadono qualche volta a persone di gran perfezione, di ordinario però sogliono succedere ad anime non perfette, o ai principianti, che non sono ancora capaci di più alte comunicazioni; e Iddio, che opera il tutto *cum numero, pondere, & mensura*, comincia ad adescare tali anime con queste grazie esteriori, a fine di distaccarle per mezzo de' sensi corporei dalle cose corporee, in cui si trovano ancora immerse. Avverta ancora, che queste parole, dette all'orecchie, son più che tutte le altre, esposte all'illusioni diaboliche, perchè il Demonio può fare nei sensi, massime esterni, tutto ciò, che gli piace, permettendoglielo Iddio. Però il regolamento di queste locuzioni auricolari non deve esser diverso da quello, che assegnammo alle visioni corporee. Incominciando il penitente a ricevere questa specie di favori, gli comandi il Direttore di rigettarli positivamente: e intanto vada attentamente osservando gli effetti, che lasciano nell' anima, ed il profitto, o danno, che ne risulta. Quando po[i] si sarà assicurato che nascono da buono spirito, gli conceda pure l' ammetterli; ma con patto, che preso il buon effetto, tosto se ne spogli, nè ci vada facendo sopra molte riflessioni: ne ringrazj il Signore, ch'è ben dovere, e si reputi a Dio debitore. Così l' anima prenderà da tali grazie ciò, che è proficuo, si cautelerà da ciò, che è pericoloso, e procederà sicura.

188. Avvertimento II. Circa le locuzioni successive si richiede maggiore accortezza nel Direttore; altrimenti gli accaderà di formare gran concetto di qualche anima, quasichè Dio le parli ad ogni ora, come a Mosè; quando in realtà queste sue tante parole altro non saranno, o almeno in gran parte saranno effetti naturali d'un intelletto vivo, e perspicace. Dice S. Giovanni della Croce di aver conosciuto una persona, che aveva locuzioni successive vere circa il Santissimo Sacramento dell' Eucaristia, ed anche parole sostanziali; e che fra queste talvolta si meschiavano parole false, che contenevano grandi errori. La ragione di questo si è, come già accennai nel capo XIV. perchè l'intelletto raccolto in orazione, ed investito da molta luce soprannaturale, si trova alquanto libero dal dominio, che ha sopra di esso la fantasia, e meno soggetto ad operare con dipendenza da lei, e però con maggior speditezza può esercitare la sua attività naturale circa gli oggetti, che ha presenti: onde

onde può con molta facilità formare nuove riflessioni, e nuovi concetti, che per esser pronti, e vivi sembrano a lui parole di Dio. Ma s'inganna, perchè sono parole sue, mentre non sono mosse dal lume di Dio, ma dal lume suo naturale, che opera con maggior vivacità, perchè si trova meno impedito. Usi pertanto il Direttore questo regolamento. Dica alla persona, che se trovandosi in raccoglimento soprannaturale, oda parole successive, che in quel tempo ritiri la briglia all'intelletto, e l'allenti alla volontà: voglio dire, raffreni l'operazioni dell'intelletto, non si applichi molto a considerare, e ad indagare nuove verità, benchè siano buone, e sante, poichè il profitto maggiore allora non ista in questo; ma si applichi tutto con la volontà in amare. Così non avrà campo l'intelletto di prorompere in concetti poco utili, nè il Demonio di deluderlo con suggerirglieli; e volendole Iddio parlare, le parole esciranno da quel caldo d'amore, e saranno parole successive vere di Dio, perchè saranno informate dal lume divino. Tanto più che S. Giovanni della Croce, (*Sal. al Mont. l. 2. c. 29.*) parlando di tali parole, dice, che *per via d'amore si vanno questi beni comunicando, e di questa maniera si comunicheranno più abbondantemente, che prima*. E in questo allora più che mai deve instare il Direttore, quando vede, che l'anima, a cui parla frequentemente Iddio nei suoi raccoglimenti, non profitta notabilmente nell'umiltà, nella mortificazione, e nell'altre virtù sode, e molto più s'ella sia dotata d'intelletto aperto, e vivace, poichè in questi casi può giustamente temere di tali locuzioni, e sospettare con fondamento, che non sia tutt'oro quel che riluce, come dice il proverbio comune.

189. Avvertimento III. Circa le parole formali, che non si formano dall'anima, ma si ascoltano, prestando ella la sola attenzione a Dio, che parla, avverta grandemente il Direttore, che ricevendo l'anima, che gode tali favori, consigli, ordini, o instruzioni spirituali da Dio, da Maria Vergine, e da qualsivoglia Santo, o Angelo del Paradiso; palesi tutto al suo Padre Spirituale, che deve essere, quanto più si può, dotto, e prudente; nè eseguisca cosa alcuna senza il suo consiglio: e questo, ancorchè le parole sian chiare, ed espresse, e vadano vestite di tutti i caratteri di spirito buono. Questo è insegnamento di tutti i Maestri della vita spirituale: perchè in realtà operando l'anima altrimenti, si espone a pericolo di grandi inganni. Oda ciò che dice in questo particolare S. Teresa, e S. Giovanni della Croce, che possono meritamente chiamarsi Maestri de' Maestri di spirito. *Se è cosa grave*, dice la prima, (*Cast. int. mans. 6. c. 3.*) *quello, che le vien detto o di sè, o di terza persona, giammai ne faccia nulla stima, nè le passi per il pensiero di eseguirla, senza il parere di Confessore dotto, prudente, e servo di Dio, per molto che oda, ed intenda, e le paja chiaro, che sia da Dio. Imperocchè questo vuole Sua Divina Maestà, e non è lasciar di far quello, che egli comanda, perchè ci ha detto, che teniamo il Confessore in suo luogo. Ma si hanno sempre*, dice il secondo parlando di quelle locuzioni formali, (*in ascens. mont. lib. 30.*) *da manifestare al prudente, e dotto Confessore, o a persona discreta, e savia, acciocchè insegni, e vegga ciò, che conviene in quelle*. Sicchè trovando il Direttore qualche anima, che ricusi di soggettare le sue locuzioni al Ministro di Dio (parlo in caso, che possa averlo sufficientemente capace,) e che da sè stessa si assicuri del volere di Dio, espressole in quelle parole, o che venga all'esecuzione senza consiglio, la dia pure per illusa, che ne ha giusto motivo. La ragione è manifesta: quando Iddio parla all'anima, l'inclina sempre a temere di sè, e manifestarsi al suo Ministro, e a dipendere da lui; quando parla il Demonio, instilla sempre una falsa sicurezza, acciocchè l'anima, fidandosi stoltamente di sè, non si scuopra a chi deve, e non venga rotta l'orditura dei suoi inganni.

190. Avverta il Direttore, che proponendogli il suo discepolo qualche comando, e consiglio avuto da Dio nell'orazione, non deve mai accordargli l'esecuzione di ciò, che gli è stato imposto, sul solo riflesso, che non conviene opporsi al divino volere: perchè questa, che qui a primo aspetto par massima santa, in realtà è imprudentissima. Deve allora il Direttore esaminare, se la cosa ordinata, o consigliata da Dio, sia conforme ai suoi comandamenti, e consigli, alle parole della Sacra Scrittura, alle massime

del

del Vangelo, e della cristiana perfezione, alla dottrina dei Santi Padri, e dei Dottori, e della S. Chiesa, e sopra tutto alle leggi della prudenza, che Iddio ci ha impresso nella mente per nostro regolamento. Se non troverà che la locuzione vada d'accordo con queste regole, si opponga francamente, e proibisca il tutto: perchè può in questo stato fondatamente credere, che nella locuzione vi sia inganno, benchè per altro l'anima che l'udì, sia di ordinario guidata da buono spirito. La ragione di questo è chiara: Iddio non può opporsi a sè stesso nelle sue ordinazioni; sicchè avendoci ordinato di operare conforme alle dette regole, non può ora ordinarci cosa, che sia a quelle contraria. Io non nego, che qualche volta Iddio ha comandato ai suoi servi cose molto straordinarie, ed insolite; ma queste non si opponevano già ai suoi comandamenti, ai consigli, ed alla perfezione evangelica, agl'insegnamenti dei SS. Padri, e della S. Chiesa, e ai dettami della prudenza. Tali cose erano straordinarie, sol perchè si allontanavano dal modo comune di operare dell'altre persone: in tali casi Iddio dava chiari segni della sua volontà, e dava lume ai Direttori per conoscerla, acciocchè non si opponessero all'esecuzione di tali singolarità per sè stesse non biasimevoli. Come accadde a S. Maria Maddalena de' Pazzi, quando Iddio le comandò di menare per cinque anni una vita nell'esteriore affatto diversa dalle consuetudini del suo Monistero: poichè diede più volte a conoscere con modi prodigiosi il suo volere, acciocchè i Padri spirituali concorressero ad approvare con il loro consenso le dette esteriorità. Tutto questo è tanto vero, che S. Teresa consigliandosi coi suoi Confessori di quelle cose, che l'erano state imposte da Dio, aveva per costume, com'ella in più luoghi racconta di sè stessa, di non palesar la locuzione del Signore, prima di aver inteso il loro parere: perchè voleva che il consiglio fosse conforme alle leggi della fede, e della prudenza, secondo cui siamo obbligati ad operare, non curandosi che andasse concorde alla sua locuzione privata, che poteva fallire. Vero è, che se le parole udite nell'orazione si uniformeranno con le predette regole, potranno aggiungere peso, e sicurezza all'opere ingiunte, e recare più quiete al Direttore, e più animo al suo discepolo, per venire all'esecuzione.

191. Avverta qui il Direttore, che comandando egli al suo discepolo cose contrarie alle sue straordinarie locuzioni, questo è obbligato di obbedire a lui, e non alle voci, che gli sembra aver udito da Dio nelle sue orazioni. Eccone la ragione: perchè non siamo noi tanto sicuri di fare la volontà del Signore, eseguendo gli ordini, che ci pare di aver ricevuti immediatamente dalla sua bocca, quanto ne siamo certi, obbedendo alla voce dei suoi Ministri: perchè nelle locuzioni private, ancorchè siano accompagnate da buoni effetti, e da contrassegni di buono spirito, sempre vi può essere inganno; ma nelle parole del Ministro di Dio non vi può essere fallacia alcuna, avendo detto l'eterna Verità con pubblica locuzione nel santo Vangelo, che chi ode la loro voce, ode lui stesso: *Qui vos audit, me audit*. Anzi in questi casi suole Iddio stesso muovere l'anime ad accomodarsi alla volontà dei Superiori, benchè la vegga opposta alla sua, e suole egli stesso approvare questo modo di operare, come si vede chiaramente in più luoghi dell'opere di S. Teresa, e nelle Vite di altri Santi. E però può il Direttore francamente condannare lo spirito di quell'anima, che si ostinasse a non eseguire gli ordini del suo Confessore per obbedire ai comandi, che giudica aver ricevuti da Dio, benchè siano con parole formali, ed espresse.

192. Avverta per ultimo il Direttore circa queste locuzioni formali, che l'anima non ne faccia gran conto, e grande stima, con pericolo di cadere in compiacenza, e vanità, per cui Iddio si allontani da lei. Ma qui per intelligenza di questo avvertimento mi conviene conciliare l'autorità dei due gran Maestri di spirito, S. Teresa, e S. Giovanni della Croce, che in questo documento sembrano tra di loro contrarj. Poichè dice la prima, che dobbiamo conoscere questi, ed altri favori, quando Iddio ce li fa, e dobbiamo farne grande stima; altrimenti se non conosciamo di ricevere, non ci risolveremo mai a rendere qualche cosa al nostro Donatore, ed a corrispondergli con fedeltà. Il secondo parlando di queste locuzioni, anzi di ogni grazia straordinaria, che non appartenga immediatamente all'unione mistica di amore, consiglia, e re-

e replicatamente inculca, che l'anima non ne faccia conto, nè vi rifletta; ma seguiti a cercare Iddio in fede. Queste dottrine in apparenza contrarie si conciliano facilmente, con riflettere alle parole d'ambedue. S. Teresa fonda la stima, che l'anima deve fare dei favori divini, in un bassissimo concetto, che ella abbia di sè stessa. Suppone, che l'anima conosca chiaramente di non aver parte alcuna nei favori, che riceve da Dio; anzichè conosca vivamente la sua miseria, e la sua indegnità, e vuole, che da questo vile concetto risulti nell'anima una cognizione della bontà, e dell'amor di Dio tanto maggiore, quanto più la favorisce contro ogni suo merito. Donde nascono poi ardentissimi affetti di reciproco amore, di gratitudine, di corrispondenza, per cui si consacri tutta a lui. Questa cognizione, e stima soprannaturale dei favori è molto santa, e dà molto utile agli avanzamenti dello spirito, come ognun vede, e tutti la dovrebbero amare. Scelgo uno dei luoghi, in cui la Santa dichiara la sua mente: *Non si curi di certe sorti di umiltà, che si trovano, di cui penso di parlare appresso, parendo ad alcuno umiltà non attendere, che il Signore gli va facendo grazie, e dando doni. Intendiamo bene, come la cosa passa, cioè, che queste grazie Iddio ce le fa senza alcun merito nostro, e però dimostriamoci grati a sua divina Maestà: perchè se non conosciamo di ricevere, non ci destaremmo mai ad amare; ed è cosa certissima, che quanto più ci vediamo esser ricchi, non mancando però di conoscere che siamo anco poveri, tanto più giovamento ci viene, ed anche più vera umiltà.* (*in Vita cap.* 10.)

193. Vice versa, quando S. Giovanni della Croce dice, che *di tutte queste parole formali non deve l'anima farne molta stima, come dell'altre successive:* e poco dopo aggiunge, che *la dottrina principale, e sicura per quest'è non farne caso, quantunque paja doverglene fare assai*; e quando ancora asserisce lo stesso delle visioni, e di altre grazie straordinarie: non parla mai il Santo di quella stima dei favori di Dio, che nasce da un'intima cognizione della sua indegnità; o almeno va congiunta con essa, ma di quell'altra stima imperfetta, che va involta con qualche compiacenza, e stima di sè stessa, o sia tacita, o espressa: onde paja all'anima di essere qualche cosa, vedendo che Iddio sì dimesticamente tratta seco, come egli stesso accenna più volte nel capitolo precedente. In oltre parla di quella stima tanto biasimevole dei favori divini, che porta l'anima ad attaccarsi ad essi: onde poi ne vada vogliosa, nè proceda nuda, e spogliata per la strada della fede in cerca di Dio; e così dia anche ansa al Demonio d'illuderla in varie guise. E che questa sia la mente del Santo, non se ne può dubitare, perchè ad ogni passo lo ripete nella Salita al Monte Carmelo. Dunque non si oppone egli in alcun modo alla dottrina della Santa Maestra, la quale insegna in più luoghi, che dobbiamo conoscere, e stimare non solo le parole, ma ogni altro favore di Dio, con cognizione però e stima tutta fondata in un intimo conoscimento del proprio demerito, mentre questa è sempre alienissima da ogni vanità, e da ogni attacco; e conseguentemente non può rimuovere l'anima dall'esercizio della fede, per cui giunga ella ad unirsi perfettamente con Dio. Contuttociò, perchè non tutte l'anime, benchè elevate, sono sì ben radicate nella cognizione di sè stesse, come suppone la nostra Santa, tenga il Direttore universalmente questo regolamento: quando il suo discepolo avrà preso dalle locuzioni, e da ogni altro favore soprannaturale i buoni, e santi effetti; quando ne avrà fatta quella stima, che si conviene nel modo predetto; quando si sarà acceso in affetti di gratitudine, e di corrispondenza: non gli lasci far sopra altre riflessioni, ma procuri che si spogli; perchè l'operare altrimenti, se l'anima non è molto umile, è cosa di gran pericolo.

194. Avvertimento IV. Circa le locuzioni sostanziali, già dissi che sono immuni da ogni illusione, ed inganno, purchè in realtà siano tali. Parlo così, perchè può darsi il caso, che qualche donna, avendo inteso ragionare di queste parole di Dio tanto preziose, subito se ne invogli, e battezzi per parola sostanziale ogni ispirazione, e sentimento, che Iddio le ponga nel cuore. Non sarà però difficile al Direttore lo scoprire questa sua leggerezza: perchè, se le parole sono di questa specie, hanno da produrre infallibilmente il loro effetto, mutando l'anima, e rinnovandola tutta in un trat-

to;

to: se però l'anima riceverà locuzioni vere sostanziali, l'avverta a portarsi in esse passivamente, con dare a Dio il suo consenso umile, senza metterci cosa alcuna del suo, perchè queste sono opere speciali di Dio, a cui non può la creatura aggiungere, nè levare, e volendo ella intrudersi con la sua attività, può dare occasione o alla fantasia, o al Demonio d'intromettersi con qualche inganno.

195. Avvertimento V. Circa le locuzioni intellettuali, che sono le più spirituali, e le più sicure, ho solamente da avvertire il Direttore, che non si maravigli, se mai s'imbatta in qualche anima che le riceva, non ritrovandosi astratta dai sensi, anzi neppure in attuale contemplazione, perchè questo suole accadere frequentemente, come osserva S. Teresa (*in Vita cap. 27.*) laddove parla di queste specie di parole: *Che altre volte ben mi pare, che non istanno sospese le potenze, nè tolti i sentimenti, ma molto in sè, non occorrendo sempre questo in contemplazione, anzi pochissime volte.* La ragione di questo si è, perchè operandosi queste locuzioni da Dio nel puro spirito, nel modo che abbiamo di sopra dichiarato, può egli produrle nelle potenze spirituali, lasciando le potenze materiali libere, e sciolte, ed abili alle loro operazioni.

CAPO XVI.

Si passa a parlare delle rivelazioni. Si spiega la loro sostanza, i modi con cui si formano, e le proprietà che le accompagnano.

196. Rimarrebbe troppo manco, ed imperfetto il presente Trattato, in cui si parla di quelle cose sopranaturali, che includono atti distinti, e chiari di contemplazione infusa, se lasciassi di ragionare delle rivelazioni, che sempre, o quasi sempre portano seco alcuno di tali atti, con cui l'anima vede limpidamente, e con distinzione quelle verità, che Iddio per mezzo di esse si degna manifestarle. E però tratterò di esse nel presente, e nei seguenti capi con la maggior chiarezza, e brevità, che mi sia possibile. Ma prima di dar principio, avverto, che io qui intendo parlare di quelle rivelazioni, che tali sono con tutta proprietà, e possono con altro termine chiamarsi profezie, o rivelazioni profetiche, come ad ogni passo le chiama l'Angelico Dottore. (*2. 2. quæst. 171. in Præfat.*) E perchè le rivelazioni hanno per loro oggetto non solo le cose create, ma anche le divine, come dice S. Tommaso: *Prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas;* perciò l'une, e l'altre abbraccierò nella dichiarazione, che ora darò.

197. La rivelazione dunque è *uno scuoprimento di verità occulte, o una manifestazione di arcani divini per mezzo di una luce infusa, che renda certo di tali verità, e di tali arcani chi la riceve.* Primieramente la rivelazione deve essere di cose occulte, perchè deve essere, come dice l'Angelico, di cose a cui non possiamo giungere con le nostre naturali cognizioni. (*2. 2. q. 171. art. 1.*) *Quia videlicet Prophetæ cognoscunt ea, quæ sunt procul, & remota ab hominum cognitione.* E l'istessa parola lo dimostra chiaramente, poichè rivelare, è lo stesso che svelare, cioè togliere un velo, che teneva alcuna cosa occulta, e renderla manifesta, e palese agli altrui sguardi. Non è però necessario, che quella cosa, la quale è oggetto della rivelazione, sia a tutti nascosta: basta che sia nascosta a quello, a cui si fa una tale rivelazione, in modo che nelle presenti circostanze non possa egli conoscerla con le forze della natura, almeno con totale certezza. E così fu vera rivelazione quella del Profeta Eliseo, per cui vide da lungi il dinaro, e le vestimenta, che il suo servo Giezi ricevè da Naaman Siro: perchè sebbene un tal atto era noto a chi fece il dono, e a chi lo accettò, e poteva anche esser palese ad altri, che vi si fossero trovati presenti; non poteva però naturalmente risapersi dal Santo Profeta, e però potè egli fare al suo servo quel rimprovero: (*Reg. lib. 4. cap. 5. 26*) *Nonne cor meum in præsenti erat; quando reversus est homo de curru suo in occursum tui?*

198. Queste stesse verità occulte alle volte sono di cose passate, altre volte di cose presenti, e molte volte di cose future. L'esempio delle prime siano quelle parole della Genesi: (*1.*) *In principio creavit Deus cælum, & terram;* in cui si rivela la creazione dell'universo, che era già fatta. Esempio delle seconde siano quelle rivelazioni, con cui il predetto Eliseo, stando in sua casa, vedeva con occhio profetico tutto ciò, di cui il Re di Siria trattava con i suoi consiglieri den-

dentro i suoi gabinetti, e lo riferiva al Re d'Israelle, il quale valendosi di sì belle notizie, si attraversava ai di lui disegni, e gli mandava a vuoto. Sicchè vedendo quello, che tutto si risapeva dal Re nemico, disse sdegnato ai suoi servi: E perchè non mi scuoprite il fellone, che appresso il Re d'Israelle sì mi tradisce? (*Reg.* 4. *cap.* 6. 11.) *Quare non indicatis mihi, quis proditor mei sit apud Regem Israel?* Ma subito gli fu risposto: *Nequaquam, Domine mi Rex; sed Eliseus Propheta, qui est in Israel, indicat Regi Israel omnia verba, quæcumque locutus fueris in conclavi tuo*. No, Sire, non vi è traditore alcuno nella tua Reggia; ma Eliso è quello, che vede, e sente ciò che si fa, e che si dice nei tuoi gabinetti, e tutto riporta fedelmente al suo Re. Esempio delle terze sia la celebre profezia d'Isaia: (7.) *Ecce virgo concipiet, & pariet filium*: in cui si predice l'Incarnazione del Verbo nel seno d'una Vergine. Quest'ultime però devono con maggior proprietà dirsi rivelazioni profetiche; come afferma S. Tommaso, il quale dopo aver annoverato nella classe delle rivelazioni la manifestazione delle verità occulte, e passate, e presenti, aggiunge, che più propriamente appartiene alla rivelazione profetica la predizione delle cose, che hanno ad avvenire: (2. 2. *quæst.* 171. *art.* 3.) *Ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum*. E ne adduce la ragione, perchè le cose future contingenti sono più rimote dalla nostra cognizione, e meno da noi conoscibili, e però essendo più nascoste agli sguardi delle nostre menti, il loro scuoprimento può dirsi con più proprietà rimozione di velo, o rivelazione.

199. Se poi vogliamo parlare di quell'altre rivelazioni più alte, che hanno per oggetto le cose divine, converrà dire, che consistano nella manifestazione, che Iddio voglia fare ad alcun'anima diletta di qualche suo arcano, o secreto imperscrutabile, palesandole e. g. ciò, ch'egli ha decretato di fare, oppure i fini occulti, che egli ha in qualche sua operazione. E qui si avverta, che non pongo nella specie delle rivelazioni certe notizie chiare, che l'anime poste in istato di unione mistica hanno di Dio, e dei suoi attributi (come già spiegai nel Trattato precedente:) perchè sebbene vedono tali anime quel divino attributo con quella chiarezza, che si può avere nella vita presente, e ne gustano con un sapore di Paradiso, nulla però vedono, che di prima non conoscessero oscuramente in fede. Onde tali notizie non possono dirsi manifestazione dei divini secreti, e conseguentemente non devono porsi, parlando con tutto rigore, nella classe delle rivelazioni. Lo stesso convien dire di certe intelligenze chiare, che Iddio talvolta dà ad alcune verità create, che prima conoscevansi imperfettamente col lume ordinario o della natura, o della grazia: come osserva S. Giovanni della Croce. (*in Ascen. Mont. l.* 2. *cap.* 25.)

200. Ma ciò, che più d'ogni altra cosa si appartiene alla sostanza delle rivelazioni, è il lume infuso, per cui le verità occulte, e gli arcani divini si manifestano, e si fan palesi alle nostre menti. Questa luce divina è tanto necessaria, che senza essa, ancorchè vi sia tutto l'altro, non vi può esser mai rivelazione, nè profezia alcuna. E però dice opportunamente S. Gregorio, che non fu Profeta Faraone, vedendo in sogno le spighe, quali piene, e quali vuote, e mirando le vacche, quali grasse, e quali magre; non fu Profeta Baldassare, mentre vide nel muro la mano, che v'imprimeva quei misteriosi caratteri: *Mane Thecel Phares*: perchè nè l'uno, nè l'altro ebbe lume da Dio per intendere ciò che significavano quelle figure simboliche. Ma furono bensì Profeti Giuseppe, e Danielle, le di cui menti furono illustrate da celeste lume a penetrare le cose future, espresse per quei simboli oscuri. *Cum aliquid*, dice il Santo Dottore, *ostenditur, vel auditur, si intellectus non tribuitur, prophetia minime est. Vidit namque Pharao per somnium, quæ erant Ægypto ventura; sed quia nescivit intelligere quod vidit, Propheta non fuit. Aspexit Balthassar Rex articulum manus scribentis in pariete, sed Propheta non fuit; quia intellectum rei, quam viderat, non accepit*. (*Moral. lib.* 21. *cap.* 20.)

201. Questo lume infuso tanto necessario per qualsisia rivelazione, e profezia, deve essere intellettuale, e deve essere sì chiaro, che per esso conosca il nostro intelletto con gran certezza la verità occulta, che Iddio le vuol palesare, e conosca ancora con l'istessa certezza, che Iddio è quello, che le svela una tal verità: onde

de risulti in lui una sicurezza sì grande, che non ne possa dubitare. Tutto questo è dottrina dell'Angelico (*cont. Gen. l. 3. cap. 154.*) da lui insegnata in più luoghi. *Sicut enim*, dice egli, *per lumen naturale intellectus redditur certus de his, quæ illo lumine cognoscit, ut de primis principiis; ita de his, quæ supernaturali lumine apprehendit, certitudinem habet. Hæc autem certitudo necessaria est ad hoc, quod aliis proponi possint ea, quæ divina revelatione percipiuntur; non enim cum securitate aliis proferimus, de quibus certitudinem non habemus*. E in un altro luogo torna ad insegnare lo stesso. (*2. 2 quæst. 175. art. 5.*) *De his ergo, quæ expresse per spiritum prophetiæ Propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, & pro certo habet, quod hæc sunt divinitus sibi revelata*. Conferma questo stesso il Santo Dottore con due autorità efficacissime. La prima di Geremia, che proponendo al popolo le parole di Dio, lo assicura con termini di molta asseveranza, che la sua rivelazione era da Dio: (*cap. 26. 15.*) *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc*. La seconda di Abramo, che non si sarebbe accinto con tanta prontezza ad uccidere il figliuolo, (azione di sua natura spietata, e barbara,) se non fosse stato certissimo, che il comando avutone era da Dio, che poteva coonestare quell' azione con dargli un diritto speciale su la vita del suo unigenito. Quindi si deduce, che secondo l'opinione di sì gran Maestro (come spiega, e prova il Gaetano) in ogni rivelazione profetica, che sia espressa, e chiara, veda l'intelletto con totale evidenza per mezzo del detto lume intellettuale infuso, e la rivelazione di Dio, e la cosa rivelatagli, come appunto vede evidentemente i primi principj col lume della natura. Dissi se la rivelazione sia chiara, ed espressa, perchè se sia fatta per solo istinto interno, non vi è sicurezza alcuna, come dirò nel capo seguente.

202. Ma acciocchè non erri il Lettore, rifletta ad una limitazione, che circa il predetto lume pone lo stesso Dottore Angelico, cioè che questa luce non è permanente nell'intelletto di quelli, con cui Iddio usa la confidenza di palesare i suoi segreti, ma è passaggiera, e fugace; risplende nelle loro menti, e presto si dilegua; palesa loro alcune verità occulte, ma altre ne nasconde. Per intender questo, prende egli la similitudine dalla luce materiale. Questa sta nel Sole, nel fuoco, e nell'aria, ma in modo molto diverso: perchè nel fuoco, e nel Sole vi risiede come qualità fissa, e stabile, e dall'uno, e dall'altro mai non si parte: ma nell'aria vi sta come qualità estranea, e forastiera, che presto manca: ora la investe, ed ora l'abbandona, ora la rischiara con la sua presenza, ed ora l'oscura con la sua lontananza. Or la luce profetica non è come il raggio nel Sole, è come il raggio nell'aria: alle volte Iddio l'infonde nella mente di qualche anima santa; e allora quella vede cose o future, o rimote, vede cose ai suoi sguardi naturali affatto impenetrabili: altre volte la ritira, e allora quella rimane al bujo, e nulla vede. E però chi ha spirito di rivelazioni, non l'ha sempre, nè circa tutte le cose, ma solo circa quelle, che Iddio gli vuole palesare, acciocchè intenda, dice S. Gregorio (*Homil. 1. in Ezech.*) che uno spirito sì sublime non l'ha da sè, ma da Dio: *Aliquando prophetiæ spiritus deest Prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenus cum hunc non habent, se hunc agnoscant ex dono habere, cum habent*. E il Profeta stesso Eliseo, vedendo afflitta la Sunamite, ebbe a confessare di propria bocca, che Iddio gli aveva tenuta occulta la causa del suo dolore: (*Reg. lib. 4. cap. 4. 27.*) *Anima ejus in amaritudine est, & Dominus celavit a me, & non indicavit mihi*.

203. E qui osservisi la sciocchezza d'alcune persone, anzi di molte, le quali sapendo, che qualche servo di Dio ha avute rivelazioni, e che si sono avverate, credono che ad ogni parola abbia a profetare, e però gli vanno attorno, l'interrogano, osservano ogni suo detto, notano ogni suo atto, e tutto hanno in conto di profezia. Riflettano questi tali alle precedenti dottrine, e si persuadano, che questa è una semplicità biasimevole: perchè il lume di rivelazioni non è una qualità, che a modo di abito sempre duri, ma un raggio, che a guisa di folgore presto passa. Iddio lo dà quando vuole; e questo accade di rado, e quando meno la persona vi pensa, e non lo brama. Odano ciò, che dice su questo particolare S. Teresa (*in Vita cap. 25.*) ammaestrata dalle proprie esperienze. *Ma in quest' altro modo non è così, anzi che starò molti gior-*

giorni, che quantunque io voglia intendere qualche cosa, è impossibile: (parla in questo luogo dell'intendere per via di locuzione, o di rivelazione) *ed altre volte, quando non voglio (come ho detto) bisogna per forza, che io l'intenda*.

204. Ma passiamo avanti, e dopo aver mostrato, che la sostanza delle rivelazioni consiste nella manifestazione delle verità occulte, e di arcani divini per mezzo di una luce infusa, che renda certo di tali verità, chi la riceve: vediamo ora, in quanti modi possano farsi tali rivelazioni, giacchè non sempre è un'istessa la maniera, con cui Iddio rivela o le verità nascoste, che sono fuori di sè, o gli arcani, che in sè stesso racchiude. Iddio alle volte rivela cose secrete per mezzo di visioni oculari, come accadde a Mosè, quando vide il Roveto, attorno al quale serpeggiando fiamme innocenti, nol consumavano; e come avvenne a Danielle, quando nella Reggia di Baldassare mirò quei funesti caratteri scritti nel muro. Altre volte Iddio rivela per mezzo di visione immaginaria, combinando nella mente altrui specie fantastiche in tal modo, che vengano ad esprimere gli oggetti, che egli vuole rappresentargli. Tale fu la visione di Geremia, quando vide la pila accesa in faccia all'Aquilone: (*c.* 1. 13.) *Quid tu vides? & dixi: Ollam succensam ego video, & faciem ejus a facie Aquilonis*.

205. Ma qui convien fermarsi ad osservare, che le dette visioni oculari, e immaginare, acciocchè abbiano forma di rivelazioni, è necessario che siano figure, e simboli di qualche verità occulta: come di fatto l'erano i caratteri veduti da Danielle, che significavano i castighi, che Iddio andava preparando all'infelice Re di Babilonia, e la pila ardente di Geremia, che indicava l'incendio della Città. Se alle dette rappresentazioni manchi un tal significato, saranno bensì visioni soprannaturali, ma non profetiche. Proseguiamo ora il nostro viaggio. Molte volte Iddio rivela le cose secrete con parole sensibili; e queste ora si fanno sentire esternamente all'orecchie, ed ora risuonano internamente nel cuore; ora si vede il personaggio, che le proferisce, ed ora non si vede. Tali erano quelle rivelazioni, che i Profeti riferivano al popolo, incominciando i loro discorsi con dire: *Hæc dicit Dominus*: mostrando con tali parole, che l'avevano ricevute dalla bocca stessa di Dio. Finalmente fa all'anima Iddio talvolta le sue rivelazioni senza voci, e senza rappresentazioni sensibili, per mezzo di solo lume intellettuale, per cui elle veggono con gran chiarezza, e certezza presenti quelle verità, e quegli oggetti, che Iddio vuole discoprire alle loro menti.

206. Sebbene vi è anche un altro modo di rivelare, che si pratica qualche volta da Dio con le persone addormentate, e sopite nei sensi. E perchè questo è più d'ogni altro scabroso, conviene che io mi ci fermi un poco, per dichiararlo. I sogni secondo la dottrina dell'Angelico (2. 2. *q.* 95. *art.* 6.) o hanno origine da cagioni interne, e sono naturali: o nascono da causa esterna, e sono o divini, o diabolici. I sogni, che si muovono al di dentro, e traggono dalla natura la loro origine, sono cagionati dalla complessione, e temperie degli umori: così sogliono i sanguigni sognare frequentemente canti, e suoni soavi, giardini ameni, e sontuosi conviti. I flemmatici, dormendo, spesso si trovano tra pioggie, fiumi, laghi, e navigazioni, e naufragj. Ai collerici non di rado pare nei loro sogni di attaccar risse, e contese, di dar ferite, di sparger sangue: ai malinconici poi spesso si ravvolgono per la fantasia specie tetre, e funeste, di tenebre, di morti, di pericoli, e di mille disavventure. Sogliono anche concorrere molto a formare questi sogni naturali le specie di quelle cose, che in vigilia cadono sotto i sensi: poichè, destandosi le specie sopraddette, tornano a rappresentare gl'istessi oggetti. Ma la specie di quei sogni, che hanno la cagione al di fuori, o sono diabolici, perchè sono mossi dal Demonio, che entrando nel cerebro della persona, che dorme, altera la fantasia con la mozione delle specie, e produce rappresentazioni danose; o sono divini, perchè sono eccitati da Dio per ministero degli Angeli. Per mezzo di questi sogni parla Iddio qualche volta ai suoi servi, oppure rappresenta loro la vista di varj oggetti. Nè questo si può recare in dubbio, perchè di tali visioni, e locuzioni divine ne sono piene le sacre carte. Abbiamo in Giobbe: (*cap.* 7. 14. & *cap* 33. 15.) *Terrebis per somnia, & per visiones horrore concuties*. E di nuovo: *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, & dormiunt*

miunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina. Abbiamo nei libri dei Re (1. *cap.* 28. 6.) che Saule andò a consigliarsi con Dio; ma che Iddio non gli rispose nè per mezzo dei sogni, nè per bocca dei Sacerdoti, e Profeti. *Consuluit Saul Dominum; & non respondit ei neque per somnia, neque per Sacerdotes, neque per Prophetas.* Abbiamo nei Numeri, che Iddio disse ad Aronne, ed a Maria sua sorella, che sarebbe comparso agli altri Profeti in visione, e avrebbe parlato loro nei sogni: (*cap.* 12. 6.) *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* E in Joelle parlando il Profeta della grazia, che in gran copia doveva diffondersi sopra il Cristianesimo nei tempi avvenire, dice, che vi sarebbero state profezie, sogni, e visioni. (*Joel* 2. 28.) *Prophetabunt filii vestri, & filiæ vestræ; senes vestri somnia somniabunt, & juvenes vestri visiones videbunt.* In sogno parlò Iddio a Salomone, colmandolo di celeste sapienza. (*Reg. lib.* 3. *c.* 3.) In sogno parlò più volte l'Angelo a S. Giuseppe sposo della gran Madre di Dio: (*Matth. c.* 1.) ora confortandolo a prenderla per sua consorte; ora ordinandogli di fuggire in paesi stranieri, per sottrarsi dal furore di Erode; ora avvisandolo di tornare al suo paese nativo. In sogno furono avvertiti i Re Magi di non tornare ad Erode, che gli attendeva con animo perverso di dar la morte al Redentore bambino.

207. Da tutto ciò deve inferirsi, che sarebbe un grand'errore il negare, che Iddio qualche volta non mandi sogni, movendo, e combinando le specie o per sè stesso, o per mezzo degli Angeli nella fantasia di chi dorme. Le ragioni poi, per cui Iddio ora parli, ed ora mostri cose straordinarie per mezzo dei sogni, sono molte; ma possono ridursi a queste: perchè, essendo tali locuzioni e visioni cose passive, pare che la persona sia ben disposta a riceverle, mentre dorme: poichè essendo allora sopita ogni sua attività, non può con le sue potenze opporsi all'opere di Dio. In oltre cessano nel sonno tutte le cure, si quietano tutte le sollecitudini, si calmano tutte le passioni, e rimanendosi l'anima in una placida quiete, sembra che sia atta a prendere certe impressioni straordinarie del cielo; anzi pare, che vi concorra la notte istessa col suo silenzio a rendernela più idonea.

208. Premessa tutta questa dottrina, importantissima a sapersi, già vede ognuno l'altro modo, che ha Iddio di comunicare le sue rivelazioni, e palesare a chi vuole cose nascoste. Può egli in mezzo al sonno mutar la fantasia della persona addormentata con la combinazione delle specie, e in questo modo rappresentare visioni simboliche, dir parole chiare e intelligibili, per cui quella venga ad apprendere cose future, o verità rimote, ed occulte, che per altra via non sarebbero mai giunte a sua notizia. Come fece appunto con Giuseppe Ebreo, dandogli le celebri visioni rimote dei manipoli di grano, delle stelle, della luna, del Sole; come fece con Faraone, imprimendogli nella mente il sogno misterioso delle vacche, e delle spiche. Come fece con Nabucodonosor: (*Dan. cap.* 2. & 4.) mandandogli quei mistici, e famosi sogni della grande statua, composta di varj metalli, e dell'albero prodigioso, che s'innalzava con la sua cima sublime fino a toccare le stelle: come fece con Salomone, a cui senza simboli, e figure parlò di propria bocca, mentre profondamente dormiva. Si abbia però sempre presente ciò, che ho detto, cioè, che questi sogni divini non sono rivelazioni, o profezie, se non che rispetto a quelli, i quali hanno lume d'intelligenza, per comprendere il significato, perchè in realtà ciò, che è più principale nelle rivelazioni profetiche, che dà il nome al Profeta (come asserisce S. Tommaso) è il lume infuso.

209. Fra tutti questi diversi modi, che Iddio tiene in rivelare le cose occulte, più nobili, dice lo stesso Angelico, sono quelli, che hanno per oggetto le cose soprannaturali, e divine; e meno nobili sono quelli, che riguardano le sole cose umane. E tra le rivelazioni istesse soprannaturali, se siano immaginarie, sono più da pregiarsi quelle, che si ricevono in vigilia, che quelle, che si formano in mezzo al sonno; perchè le prime hanno bisogno di maggior lume, per astrarre l'anima dagli oggetti terreni alle cose divine: dovechè le seconde non hanno bisogno di tanta luce, trovando già l'anima astratta dalle cose sensibili per opera del sonno. Inoltre quelle rivelazioni sono più alte, dice lo stesso Santo, che

che esprimono con più chiarezza la verità, che Iddio vuol per esse manifestare; e perchè le parole sono segni più chiari, e più espressivi del vero, che i simboli, e le figure; perciò è più sublime la rivelazione, che si fa con parole, che quella, che si fa con sole visioni simboliche: anzi se con le parole si palesi anche la persona, che le proferisce, sarà più perfetta la rivelazione; e se la persona che si manifesta sarà un Angelo, e molto più, se sarà Dio stesso, sarà anche la rivelazione degna di maggiore stima. Finalmente conclude il Santo, che le rivelazioni di più alta sfera, e che eccedono tutte l'altre nell'eccellenza, sono quelle, in cui senza visione alcuna immaginaria si palesano le nude verità con la luce di una semplice intelligenza. E con ragione, perchè queste sono le più spirituali, le più chiare, le più sicure, e nel modo di operare le più perfette.

210. E già dichiarata l'essenza delle rivelazioni, e i modi con cui si degna Iddio di comunicarle alle sue creature, altro non mi resta, che dire alcuna cosa circa le loro proprietà; avvertendo però, che io non intendo qui parlare dei loro effetti, e distintivi, giacchè questi dovranno essere la materia de' capi susseguenti; ma voglio solo ragionare di alcune qualità loro proprie, la cui notizia parmi necessaria per la piena, e retta intelligenza di tali favori, come farò nelle seguenti notazioni.

211. Notisi in primo luogo, che le rivelazioni, e profezie, secondo la dottrina dell' Angelico (*2.2. quæst.172. art.4. ad 1.*) alle volte da Dio si concedono e per giovare ad altri, ed anche per illuminare il soggetto, che le riceve, e per accenderlo in amore di Dio, e delle cose divine; e allora portano seco la di lui santificazione, perchè vanno congiunte con la carità, e con la grazia. Altre volte poi si danno da Dio solo per istruzione, e giovamento de' prossimi; e allora possono stare senza la carità, e senza la grazia santificante, che chiamasi *gratia gratum faciens*. *Quodcumque*, dice il Santo Dottore, (*in eod. art.*) *potest esse sine caritate, potest esse sine gratia gratum faciente, & per consequens sine bonitate morum; prophetia autem potest esse sine caritate*. Donde si deduce manifestamente, che le rivelazioni profetiche, assolutamente parlando, in genere possono combinarsi con la colpa mortale in un'istessa anima; come di fatto si combinarono in Caifasso, che essendo Pontefice, fece profezia. (*Joan. cap.11. 51.*) *Cum esset Pontifex anni illius, prophetavit*: e profetò nell'atto, che macchinava la morte al Redentore con barbara empietà. Si combinarono in Balaam perfido incantatore, che fece profezie sublimi anche circa la venuta di Cristo. (*Num. cap.24. 17.*) *Orietur stella ex Jacob, & consurget virga de Israel*. E come sappiamo per la bocca stessa di Gesù Cristo, che dovranno tali combinarsi con il peccato grave in molte anime ree, che nel giorno del Giudizio vanteranno spirito di profezia, ma sarà loro risposto dal divin Giudice, che non gli riconosce per suoi; e però saranno da lui precipitati a penare colaggiù negli abissi. (*Matth. 7.*) *Multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus? In nomine tuo Dæmonia ejecimus? In nomine tuo virtutes multas fecimus? Et nunc confitebor illis, quia numquam novi vos, qui operamini iniquitatem*.

212. Da queste parole di Cristo deduce S. Girolamo, che la grazia di profetare, di liberare ossessi, e di operare miracoli, talvolta non si dà per merito, che vi sia nel soggetto, o per la sua santificazione, ma per utilità di chi vede, e di chi ascolta cose portentose; e ciò che deve far tremare chiunque possegga doni sì splendidi, si dà qualche volta ad alcuno per sua condannazione. (*Hier. sup. Matth. tom.9.*) *Prophetare, vel virtutes facere, & Dæmonia ejicere, interdum non est ejus meriti, qui operatur: sed vel invocatio nominis Christi hoc agit; vel ob condemnationem eorum, qui invocant, vel utilitatem eorum, qui vident, & audiunt, conceditur*; perchè in realtà sono grazie gratisdate, che non sempre sono indirizzate alla santificazione di chi le ha; ma si donano talvolta solo per i vantaggi spirituali di chi le osserva. E qui di passaggio si faccia riflessione, quanto s'inganni la maggior parte de' fedeli, facendo concetto altissimo di quelle anime, che fanno profezie, e colgono in predire le cose venture, fino a stimarle più di altre anime, che posseggono grandi virtù; mentre può darsi il caso, come qualche volta si è dato, che chi ha spirito di rivelazioni, non abbia spirito alcuno di santità.

213. Contuttociò alla precedente dottrina

trina aggiunge S. Tommaso (*art. supracit.*) che richiedendosi per le rivelazioni divine, ancorchè siano indirizzate all'altrui utilità, una grande elevazione di mente in Dio, quale non può aversi senza gran dominio di passioni, senza una gran quiete d'animo, senza una grande alienazione dalle cose caduche; ne siegue, che di ordinario chi ha spirito di rivelazioni, ha ancora fondo di gran bontà; e allora si verifica il detto dello Spirito Santo, (*Sap. cap. 7. 27.*) che *Sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert, & prophetas constituit*: che la Sapienza divina entra nell'anime sante, e di loro forma profeti. Da queste notazioni potrà il Direttore prendere lume, per conoscere quali tra le rivelazioni siano di maggiore, quali di minor pregio, ed a formare di ciascuna quel concetto, che le si conviene.

241. Notisi in secondo luogo, che vi sono state sempre, vi sono, e sempre vi saranno persone nella Chiesa di Dio, alle quali secondo la profezia di Joelle riveli Iddio cose occulte, o per loro privata utilità, o per altrui giovamento. Queste rivelazioni però rispetto a noi non sono infallibili, ma solo sono probabili: e sebbene si deve prestar loro una credenza prudente, e ragionevole, qualora si trovino ben fondate; non si devono però credere con fede divina: perchè dice S. Tommaso, che la nostra Fede non si appoggia alle rivelazioni private, fatte a questa, o a quella persona; ma solo alle rivelazioni de' Profeti, degli Appostoli, e degli Evangelisti, che le registrarono a pubblica utilità nei libri riconosciuti per canonici dalla Chiesa Cattolica. (1. 1. *quest.* 1. *art.* 8. *ad* 2.) *Innititur fides nostra revelationi Apostolis, & Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi, si qua fuit aliis Doctoribus facta*.

215. Dalla mancanza di questa rettitudine nel credere, presero origine gli errori enormi di molti Eresiarchi, che aderendo soverchiamente alle rivelazioni, o per dir meglio all'illusioni private, o proprie, o altrui, le proposero ai popoli, per essere credute come verità di fede. Come accadde al misero Montano, allucinato dalle rivelazioni, e profezie delle sue donnicciuole; e all'infelice Tertulliano, che con indiscreta credenza le esaltava fino alle stelle. Io non dico, che non s'abbia a credere alle rivelazioni, che si trovano scritte nelle vite de' Santi, ed anche alle rivelazioni d'altri Servi di Dio viventi, se si veggano segnate con caratteri di verità, e santità, perchè sarebbe imprudenza non credere ciò, che è fondato nel vero: come appunto si reputa imprudenza il non aver fede ad una persona di grande autorità, che con gran fondamento di verità ci parla. Dico solo, che tali rivelazioni non debbono aversi per pubbliche, ed infallibili, perchè tali in realtà non sono; nè devono credersi con fede divina, perchè non sono oggetto proprio di questa virtù teologica. Vero è, che la persona che riceve tali rivelazioni, se per il lume da Dio infusole, sia certa che il Signore le parli, è tenuta a credere la verità rivelata con tutta fermezza; altrimenti credendo che la parola è di Dio, e dubitando se dica il vero, farebbe torto all'infallibile verità. Benchè però, se dopo che sono passati tali favori, le nasca dubbio prudente circa le sue rivelazioni, o le siano disapprovate da chi sta in luogo di Dio, deve anche essa sospendere ogni credenza, e molto più l'esecuzione d'ogni opera, che fosse le stata imposta, e temere con santa umiltà di essersi ingannata.

216. Notisi in terzo luogo, che non tutte le rivelazioni portano alienazione dai sensi, perchè o vogliamo parlare di quelle rivelazioni, che si fanno per via di parole; e queste non hanno di proprio l'astrarre l'anima dai sensi, come vedemmo di quelle locuzioni divine, che non sono profetiche: o vogliamo parlare di quelle rivelazioni, le quali si fanno per mezzo di visioni, esprimenti qualche verità alla ragione naturale impenetrabile; e allora bisogna distinguere con l'Angelico. (2. 2. *quæst.* 173. *art.* 3.) Se la visione è oculare, non vi può essere astrazione de' sensi, perchè in questo caso deve necessariamente operare il senso esteriore, in cui una tal visione si forma. Se la visione è intellettuale, non è necessaria una tale alienazione; accaderà però, quando la visione abbia per oggetto cose alte, e sublimi, ma non già, quando abbia solo per oggetto cose sensibili, e materiali. Così dice il Santo: *Non est necesse, ut fiat alienatio a sensibus exterioribus, per hoc, quod mens prophetæ illustretur intelligibili lumine, aut informetur intelligibilibus speciebus*. E poco dopo rispondendo alla terza obbiezione

aggiunge. (*in eod. cap. ad 3.*) *Quando ex superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad judicandum, vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus, sed solum quando alienatur ad contemplandum aliqua sublimiora*. Se poi la visione sia immaginaria, sempre vi ha il perdimento de' sensi esterni; acciocchè, dice egli, non confonda la persona ciò che vede al di dentro, con quel che di fuori apparisce ai sensi. E questo basti aver detto dalla sostanza, modo, e proprietà delle rivelazioni, o profezie, riserbandomi a parlare nei seguenti capi di ciò, che si appartiene al regolamento pratico di chi riceve tali grazie da Dio.

CAPO XVII.

Si danno varj contrassegni per discernere le Rivelazioni vere dalle false.

217. E' Opinione dell'Angelico Dottore, che quantunque le rivelazioni profetiche, che con proprietà sono tali, non possano avere origine senonchè da Dio, richiedendo un lume soprannaturale infuso, possa contuttociò anche il Demonio comunicare all'anime poco caute rivelazioni, e profezie, che tali siano in qualche senso largo, e meno proprio. E la ragione, che egli ne adduce, si è, perchè la profezia altro non è, che la cognizione di una cosa rimota dal nostro intelletto, a cui non possiamo noi giungere col nostro naturale intendimento. E perchè l'intelletto angelico (quale è certamente l'intelletto degli spiriti infernali) è di sfera superiore all' intelletto umano, e può con la sua virtù naturale comprendere molte cose, che noi non possiamo arrivare a conoscere; ne siegue, che i Demonj possano palesare alle nostre menti alcune cose occulte, e formare una tal quale specie di profezia, poco propria, e molto pregiudiziale al nostro spirito. *Et ideo*, dice il Santo Maestro (2. 2. *qu.* 172. *art.* 5.) *prophetia proprie, & simpliciter dicta fit per solam divinam revelationem; sed ista revelatio facta per Dæmones potest secundum quid dici prophetia*.

218. E' anche sentenza dello stesso Santo, che Iddio può muovere in due modi le menti de' suoi servi a conoscere le verità nascoste, o con espressa rivelazione, o con istinto interno. Quando la mozione divina viene nel primo modo, conoscono essi con gran certezza, che loro parla Iddio: ma quando viene nel secondo modo, non lo conoscono, ma solo si sentono internamente destare da una certa virtù occulta ad intendere alcune cose, ed anche a dirle, talvolta fino ad operare qualche azione, che abbia del misterioso. (2. 2. *quæst.* 171. *art.* 5.) *Dicendum, quod mens Prophetæ dupliciter a Deo instruitur: uno modo per expressam revelationem, alio modo per quemdam instinctum, quem interdum etiam scientes humanæ mentes patiuntur; ut Augustinus dicit:* (2. *super Gen. ad litteram*) *De his ergo, quæ expresse per spiritum prophetiæ Propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, & pro certo habet, quod hæc sunt divinitus sibi revelata ... Sed ad ea, quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plane discernere possit, utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium*. Da ciò deduca il Lettore, che l'anima, la quale è mossa da occulto instinto a conoscere, e anche a dire cose future, oppure nascoste, può di leggieri ingannarsi, riputando che quella sua cognizione venga da Dio, mentre in realtà proviene dal suo proprio spirito. Però dice San Gregorio (*Hom.* 1. *in Ezech.*) che gl'istessi Profeti del Signore sbagliano qualche volta nei loro detti, stimando d'esser mossi da spirito di profezia, quando sono mossi da spirito proprio, e da un certo naturale instinto: *Aliquando Prophetæ sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, & se hæc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur*. E lo conferma con l'esempio del Profeta Natan, che approvò a David la determinazione, che fatto aveva di fabbricare il Tempio, stimandosi mosso da Dio a dare quel consiglio; ma prese abbaglio, perchè la notte istessa il Signore lo corresse, dicendogli, che non a David, ma al suo figliuolo Salomone era riserbata la fabbrica del sagro Tempio: *Suscitabo semen tuum post te, quod egredietur de utero tuo, & firmabo regnum ejus. Ipse ædificabit Domum nomini meo*. (2. *Reg. cap.* 7. 12.) Presupposto dunque, che può il Demonio, e lo spirito proprio con tanta facilità intromettersi a falsificare le rivelazioni di Dio, ognun vede la necessità grande, che vi è di dare alcuni contrassegni, con cui discernere, se tali rivelazioni provengono dallo spirito divino, oppure dallo spiri-

spirito umano, o dal diabolico, da cui dobbiamo più cautelarsi, perchè è il più pernicioso.

219. Il primo contrassegno sia la verità. Le rivelazioni divine, provenendo da Dio, che è prima verità, devono necessariamente avverarsi. Questo segno lo dà il Grisostomo, dicendo: (*Hom.* 19. *sup. Matth.*) *Quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinatores, sed sic discernuntur, quoniam diabolus interdum falsa dicit, Spiritus Sanctus numquam*. E prima di lui lo diede lo Spirito Santo stesso di propria bocca. (*Deut. cap.* 18. 21.) *Si tacita cognitione responderis: Quomodo possum intelligere verbum, quod Dominus non est locutus? Hoc habebis signum, quod in nomine Domini Propheta ille prædixerit, & non evenerit, hoc Dominus non est locutus*.

220. Ma qui alcuno si opporrà con dire, che anche il Demonio rivela molte cose vere, per cogliere alla fine l'anima incauta al laccio di qualche falsità. Rispondo, che il Demonio col suo intelletto angelico molte cose vede, che noi non possiamo scuoprire con lo sguardo debole della nostra mente; e però sono occulte a noi, ma non a lui. Or manifestando il maligno la verità di tali cose, può certamente illudere qualche persona mal avveduta. Ma non vede egli già la verità di quelle cose future, che sono contingenti, che possono, e non possono accadere. Di queste al più al più può avere qualche congettura fallace. La cognizione di tali verità è riserbata solo a Dio. Se però la persona, che è mossa da spirito di profezia, colga replicate volte nel vero, facendo predizione di tali cose, sarà segno di buono spirito. Circa quell'altre cose, poichè sono note al Demonio, e non a noi, la sola verità non sarà certo carattere bastevole a discernere da quale spirito proceda la loro rivelazione. Lo sarà però, quando una tal verità vada congiunta con gli altri contrassegni, che daremo in appresso.

221. Secondo contrassegno. Le rivelazioni di Dio lasciano due segnali, stabilmente impressi nell'anima. Il primo è una specie indelebile delle cose rivelate, che mai non si cancella dalla memoria; così dice S. Teresa (*in Vit. cap.* 25.) sperimentata in questa materia: *Le parole di profezia non si dimenticano a mio parere; almeno a me così accade, sebbene ho poca memoria*. Ma non così le perfezie, che nascono o dallo spirito proprio, o dal Demonio, che presto cadono dalla memoria, se pure la persona illusa non ve le volesse affettatamente conservare. Il secondo è una certezza fissa altamente nell'anima, che la cosa rivelata s'abbia a verificare: e benchè sembri ciò impossibile per gl' impedimenti, che s'attraversano, benchè faccia guerra la terra, e si attraversi contro l'inferno; sempre rimane viva nell' anima quella scintilla di sicurezza, che Iddio con la sua rivelazione vi accese. Sentiamo anche in questo S. Teresa. (*in Cast. inter. mans.* 6. *cap.* .) *Rimane una gran certezza, di maniera che, sebbene alle volte in cose al parere umano assai impossibili nasce nell' anima alcun dubbio, se si verificheranno, o nò, e ne va l'intelletto alquanto vacillando, sta nondimeno ferma nella medesima anima una sicurezza, che non può altrimenti credere, (benchè paja, che vada tutto al contrario di quello, che ella udì) e passano anni, che non se le toglie quel pensiero, che Dio adoprerà altri mezzi non intesi dagli uomini, e che in fine ha da seguire, come in effetto siegue*. Or questa sicurezza inespugnabile non la può dare nè lo spirito proprio, nè il Demonio. La ragione conviene derivarla dai fondamenti, posti nel precedente capitolo. Dicemmo, che la rivelazione chiara, e manifesta porta seco una luce infusa, che certifica l'anima e della rivelazione di Dio, e della cosa da lui rivelata; e questa luce appunto lascia impresso nell' anima un vestigio di sè, che è la predetta sicurezza. Or siccome non può o lo spirito umano, o il Demonio produrre luce sì alta, e sì sublime; così nè l'uno, nè l'altro può lasciare scolpita nell'anima una certezza indelebile della sua predizione. Solo potranno cagionare qualche ostinazione viziosa, per cui voglia la persona delusa ad onta d'ogni ragione, e d'ogni ostacolo fissarsi nel suo parere.

222. Terzo contrassegno. Nelle rivelazioni divine, non ostante la predetta sicurezza, l'anima non si fida punto di sè, ma tutto palesa fedelmente ai suoi Padri spirituali, ma con rossore, con parole vereconde, placide, considerate, e senza molta loquacità. Questo porta seco lo spirito di Dio, conforme l'insegnamento, che egli stesso ne diede a S. Teresa: (*in Vit. cap.* 26.) Molte

Molte volte mi ha detto il Signore, che non lasci di comunicare tutta l'anima mia, e le grazie, e che egli mi fa, col Confessore, il quale sia dotto, che l'obbedisca. Ella poi si protesta in più luoghi, che l'eseguiva fedelmente, e l'eseguiva nel modo predetto, mentre confessa, che provava più ripugnanza, e rossore in palesare queste rivelazioni, e visioni, che se avesse avuto da accusarsi di peccati molto gravi. Inoltre se la rivelazione divina porti seco l'esecuzione di qualche opera di gran servizio di Dio, e. g. la conversione di qualche popolo, o la riforma di qualche Monastero, instilla nell'anima che la riceve, spirito di soggezione, e di obbedienza a chi la governa; sicchè non approvando questi l'opera ingiunta, ella tosto se ne ritira con pace, ancorchè per altro senta gran sicurezza, che il comando fu da Dio, e che sortirà l'effetto a tempo opportuno. Odasi in questo ancora S. Teresa: (*in Vit. cap. 26.*) *Sempre che il Signore mi comandava qualche cosa nell'orazione, se il Confessore me ne diceva un'altra contraria, tornava il Signore a dirmi, che l'ubbidissi; ma dopo sua maestà lo rivolgeva, acciocchè ancor egli tornasse a comandarmi lo stesso, che il Signore voleva*. E di fatto depose ella con gran quiete il pensiero di fondare il Monastero in Avila sua patria, d'onde poi prese principio la sua gran Riforma, subito che dai suoi Superiori gliene fu disapprovata l'esecuzione; nè punto valsero a renderla sollecita d'una tale impresa i replicati comandi, che avevane ricevuti da Dio, e nello stesso modo sempre si diportò in altri simili casi.

223. Al contrario se le rivelazioni proverranno o da istinto umano, o da inganno diabolico, istilleranno nell'anima infelice, (massime se le illusioni spesso accadono) o una gran cupezza in tacere il tutto, o una voglia vanagloriosa di palesarle ai Confessori: onde essi stessi e dal modo, e dall'eccesso di dire, potranno venire in cognizione della stima vana, che ella ha, e della compiacenza, che ella nutrisce nel cuore de' suoi falsi doni. Ma se poi alcuno de' detti Confessori vorrà opporsi ai suoi disegni, troverà del duro, o non obbedirà, oppure obbedirà con molta ripugnanza, e contraddizione di spirito. Io di questo non arreco al Direttore alcun esempio, perchè egli tanti ne avrà, quante anime abitualmente illuse capiteranno ai suoi piedi.

224. Quarto contrassegno. Nelle vere rivelazioni quanto l'anima è più pronta ad aprirsi ai Direttori del suo spirito, tanto è più cauta, e gelosa in nascondersi a tutti gli altri. Si osservi, che tutti i Santi hanno sempre occultato, quanto è stato loro più possibile, i favori straordinarj, che ricevevano dal Cielo, e massime le profezie, e se ne hanno palesata alcuna, è stato per impulso speciale di Dio, e per giusti motivi della sua gloria: poichè *Sacramentum Regis*, (come disse l'Angelo a Tobia, *cap. 12. 7.*) *abscondere bonum est*. E la ragione di questo si è, perchè lo spirito del Signore porta seco un grand'orrore alla manifestazione di quelle cose, che possono conciliare credito di santità, quali sono senza fallo le rivelazioni profetiche. Ma se le rivelazioni nascono da spirito falso, trascorrerà facilmente la persona in palesarle con leggerezza a chi non deve, e se ne sentirà anche instigata sotto pretesti insussistenti di servizio di Dio; e palesandole, non proverà quella gran difficoltà, che esperimentano l'anime sante nello scuoprimento di tali cose per sè stesse splendide, e luminose; perchè lo spirito cattivo, se cominci ad allignare in un'anima, vi produce sempre spirito di vanità.

225. Quinto contrassegno. La rivelazione di Dio in quanto all'interno porta sempre seco luce chiara, pace intima, e perfetta serenità, benchè entri nel principio con qualche turbazione. *Il secondo segno*, dice S. Teresa (*in cast. inter. mans. 6. cap. 3.*) *è una gran quiete, che resta nell'anima con raccoglimento divoto, e pacifico, e con disposizione alle lodi di Dio*. Anzi lo Spirito Santo istesso attribuisce allo spirito d'intelligenza, quale è certo la profezia, le seguenti doti. (*Sap. cap. 7. 22.*) *Spiritus intelligentiæ sanctus, unicus, multiplex, subtilis, disertus, mobilis, incoinquinatus, certus, suavis, amans bonum, acutus, quem nihil vetat, benefaciens, humanus, benignus, stabilis, certus, securus, omnem habens virtutem, omnia prospiciens*. In quanto all'esterno poi porta seco modestia, e compostezza nel corpo, ed aria celeste nel volto. Basta dire, che S. Maria Maddalena de' Pazzi, come accennai

nai un'altra volta, trasportata dallo spirito del Signore a ballare ne' suoi eccessi di mente, facea quegli stessi atti di sua natura profani con tal modestia e di volto, e di membra, che moveva a divozione i circostanti. E però parlando S. Tommaso (2. 2. *quest.* 173. *art.* 3.) dell' estasi profetiche, dice, che accadono sempre senza alcuna scompostezza nella persona: *Talis tamen alienatio a sensibus non fit in Prophetis cum aliqua inordinatione naturæ, sicut in arreptitiis, vel furiosis.* Vice versa le rivelazioni, o profezie diaboliche, sebbene cagionano nel principio qualche allegrezza, recano poi alla fine offuscazione alla mente, inquietudine, e torbidezza nell' animo: e se la persona, investita da questo spirito falso, sarà alienata dai sensi, darà in qualche sconcio, e dovendo proferire qualche rivelazione, lo farà con estro furibondo. Tutto questo è dottrina del Grisostomo. (*Hom.* 29. *in* 1. *ad Corinth.*) *Proprium est falsi Prophetæ, emotæ esse mentis, vim pati, ac necessitate pelli, trahi, raptari tamquam furentem. Verus autem Propheta non sic: sed cum mente sobria, & cum modestia, ac temperante constitutione, & sciens, quæ loquitur, dicit omnia.* Perciò avvisa il Gaetano commentando il sopraccitato testo di S. Tommaso, che nelle alienazioni profetiche si avverta diligentemente, che non vi sia o nell' interno, o nell' esterno atto alcuno indecente, che in qualche modo disconvenga o alla modestia del corpo, o alla santità dello spirito: *Unde oportet animadvertere, in hujusmodi alienationibus, si interveniat aliquid indecens secundum motus intrinsecos, vel extrinsecos, sive sit indecentia naturæ, sive indecentia moris.* Ed essendovi alcuna di queste cose, seguita egli a dire, deve il tutto attribuirsi o a finzione colpevole, o ad illusione diabolica, o ad infermità di debole fantasia.

226. E qui si noti, che fu errore di Montano, il credere, che i santi Profeti facessero le loro perdizioni con mente turbata, senza saper ciò che dicessero, a modo di furiosi, o di ossessi. Questo è appunto il modo di profetare, da cui sono trasportati i falsi Profeti, quali erano appunto le donne illuse da quello sventurato Eresiarca; mentre investiti dallo spirito diabolico, restano ottenebrati nella mente, e sono violentati a dir con furore tutto quello, a cui lo spirito ingannatore gl' instiga. Non così i Profeti del Signore, che profetando sono presenti a sè stessi; vedono ciò, che dicono; conoscono molte volte il significato delle loro profezie; e se qualche volta non l'intendono, perchè Iddio loro non lo manifesta, intendono però con gran chiarezza, che quei simboli, o quelle parole profetiche, che essi riferiscono ad altri, furono loro comunicate da Dio; e benchè questo accada loro talvolta con ardore di zelo, sempre però con luce, e con pace, e con piena serenità. Così dice S. Tommaso (2. 2. *quæst.* 173. *art.* 3. *ad* 4.) parlando de' santi Profeti: *Dicendum, quod spiritus Prophetarum dicuntur esse subjecti Prophetis quantum ad propheticam enunciationem, de qua ibi Apostolus loquitur, quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea, quæ viderunt, non mente perturbata, sicut arreptitii, ut dixerunt Priscilla, & Montanus.*

227. Sesto contrassegno. Le rivelazioni di Dio sono sempre conformi alla dottrina della Sacra Scrittura, e della Santa Chiesa, nè mai ad essa si oppongono, perchè Iddio non può contraddire a sè stesso. S. Paolo non vuole che si creda a chicchessia, neppure agli Angeli del cielo, se dicano cosa aliena dal suo Evangelio: *Sed licet nos, aut Angelus de cælo evangelizet vobis, præter quam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.* (*Galat.* 1. 8.) E in un'altra sua Epistola comanda, che si operi conforme le tradizioni appostoliche: *Tenete traditiones, quas didicistis.* (2. *Thessal.* 1. 15.) Anzi il Principe degli Appostoli, dopo aver narrata la celebre visione, che egli ebbe di Cristo glorioso sul monte Tabor, e riferite quelle parole, con cui l'Eterno Padre lo dichiarò per suo Figliuolo: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui:* soggiunse subito: *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* (2. *Petri* 1. 17.) E vuole significare, che sebbene egli era sicurissimo, che in quella sua visione non vi fu inganno, e che quella voce era uscita dalla bocca dell' Eterno Padre; contuttociò era meglio appoggiare la fede alle rivelazioni de' Profeti, registrate nelle sacre carte, e in cui si parla delle grandezze di Cristo, che alla sua rivelazione privata. Quindi apprenda il Direttore di non ammettere mai rivelazione

alcuna, che non sia affatto concorde alle parole della Sacra Scrittura, alle definizioni della Santa Chiesa, e alla dottrina de' Santi. Non trovandole tali, le rigetti, come illusioni manifeste, suggerite dal padre della menzogna.

228. Settimo contrassegno. Le parole di vere rivelazioni si dicono con somma velocità, ed alle volte con una di esse si dichiara assai più di quel che ella significhi col suo suono naturale. Lo afferma S. Teresa in più luoghi nel libro della sua Vita, in cui così parla a questo proposito: (*cap.* 25.) *Diconsi così velocemente, ed in breve sentenze tanto grandi, che bisognerebbe molto tempo per metterle in ordine*. E poco dopo: *Senza alcun perdimento di tempo restiamo ammaestrati, e s' intendono cose, che per ordinarle pare che bisognerebbe un mese, ed il medesimo intelletto, ed anima restano attoniti di alcune cose, che' intendono*. Torna a dire nel Castello interiore: (*mans.* 6. *cap.* 3.) *Insieme con le parole (per un modo che io non saprei dire) molte volte si dà ad intendere, e si dichiara assai più di quello, che elle in sè suonano, senza più parole*. Con questo modo di parlare veloce attesta S. Brigida, che le fu da Gesù Cristo rivelata la Regola, che ella propose ad osservare ai suoi figliuoli spirituali: e però abenchè fosse quella in sè stessa lunga, potè ella riceverla in brevissimo tempo.

229. La ragione, per cui l' anima senta in un istante tante parole dalla bocca di Dio, è chiara; perchè può Iddio muovere nella nostra fantasia le specie delle parole con assai maggior prestezza, e celerità, che non possiamo far noi con la nostra naturale attività. La ragione per cui l'anima nelle parole profetiche intende molto più di quello, che esse significano, è pure manifesta: perchè la luce sublime, che Iddio parlando infonde nell' anima, fa che l' anima penetri per mezzo di tali parole assai più di quello, che porta la loro ordinaria significazione. Il che non può accadere nelle parole, che suggerisce o lo spirito proprio, o lo spirito diabolico: perchè la natura, o il Demonio, parlando all'anima, non può comunicarle lume alcuno soprannaturale, per cui ella distenda la sua intelligenza oltre il significato delle parole: onde l' anima per mezzo di tali voci non può comprendere più di quello, che elle esprimono col loro suono. E però S. Teresa (*in vit. præd. cap.*) dopo aver dichiarato questo modo ammirabile di parlare, che fa Iddio all' anima, mentre le rivela cose nascoste, conclude così: *Sicchè non occorre che io mi trattenga, parendomi, che a maraviglia, e per miracolo possa essere inganno in una persona pratica, se ella medesima a bello studio non vuole ingannarsi*.

230. Ottavo contrassegno sia l' utilità; perchè, come dice saggiamente Alvarez de Paz: (*tom.* 3. *lib.* 5. *par.* 4. *c.* 5.) *Scimus, Deum nequaquam inutilia dicere, aut revelare, sed ea, quæ tanta majestate, & pietate sunt digna*. Iddio non rivela cose inutili, e che disconvengono alla sua divina Maestà: perchè siccome disdirebbe molto al decoro d' un gran Monarca tenere un suo suddito a ragionamenti infruttuosi su cose vili, e plebee; così non conviene alla grandezza di Dio parlare con le sue creature di cose disutili, che non riguardino il bene de' prossimi, e la sua gloria. Quindi deduce S. Francesco di Sales (*lib.* 2. *ep.* 23.) che la frequenza delle rivelazioni le rende sospette; e specialmente se siano di cose poco giovevoli, o siano di cose, che non sogliono rivelarsi, perchè non è espediente il saperle: come e. g. se uno sia confermato in grazia, o a qual grado di santità sia egli giunto, e cose simili. E però se il Direttore troverà qualche donnicciuola divota, che ricerca rivelazioni ad ogni ora, e sappia dire, chi risanerà da malattie, e chi morirà; se il negozio di quello sortirà esito prospero, o infelice; se questa riceverà dal suo parto la prole che brama; che sappia dire, chi si salva, e chi si danna, e chi va al Purgatorio; che veda ad ogni occhiata chi sta in grazia di Dio, e chi in peccato; e che frequentemente faccia altre predizioni profetiche di questa fatta: non le abbia alcuna fede. Perchè di ordinario la rivelazione di tali cose o non è degna di Dio, perchè è infruttuosa; o non conviene alle creature, perchè è nociva: e poi l'istessa frequenza le condanna, perchè lo spirito di profezia, come abbiamo detto nel capo precedente, non si dà mai ad alcuno per abito, ma solo di passaggio. Io non voglio già dire con questo, che Iddio non riveli alcuna volta a qualche anima diletta lo stato, in cui si trova qualche suo attinente defonto; perchè con-

conviene talvolta a Dio, o che procuri al Defonto qualche suffragio, se egli pena nel Purgatorio, o che consoli l'anima, che ama teneramente, con la nuova della sua eterna beatitudine, se quello già regna nel cielo. Lo stesso s'intenda nel caso d'altre simili rivelazioni. Dico solo, che quando nelle profezie non vi è utilità notabile, nè vi sono questi giusti motivi di convenienza, elle non meritano alcuna fede, e specialmente allora, che accadono con frequenza.

231. Nono contrassegno sia una profonda umiltà. Vedo, che questo segno di vera rivelazione, che io metto verso il fine, doveva esser posto sul principio di questo capo, come il più sicuro d'ogni altro. Ma questa volta voglio, che l'ultimo luogo (come bene spesso accade nelle cose civili) sia il più nobile, e il più onorevole, perchè in realtà non v'è cosa, che sia più propria dello spirito di rivelazione, quanto una profonda, e sincera umiltà. Si osservi, che appena lampegiò alla mente di Geremia il primo raggio di profezia, con cui dichiarollo Iddio per suo Profeta, e manifestogli la sua santificazione, seguita nel sen materno: *Priusquam te formarem in utero, novi te, & antequam exires de vulva, sanctificavi te, & Prophetam in gentibus dedi te*; subito egli si umiliò profondamente, dichiarandosi, che era bambino, incapace di proferire una sillaba: *Dixi A. A. A. Domine Deus, ecce nescio loqui, quia puer ego sum*. (*cap.* 1. 5.) Si avverta che Isaia innalzato con la mente a quella sublimissima visione profetica, per cui vide Iddio assiso sul trono eccelso, e cinto dai Serafini: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum, & elevatum.... Seraphin stabant super illud*; si abbassò subito con interno rossore, dichiarandosi immondo, e indegno di sì alta vista: *Vir pollutus labiis ego sum, & in medio populi polluta labia habentis ego habito, & regem Dominum exercituum vidi oculis meis*. (*cap.* 5. 6.) Si rifletta, che Mosè, sentendo la voce di Dio, che lo elegeva per liberatore del suo Popolo dalla schiavitù di Egitto, si protestò con lo stesso Dio, che egli era balbuziente, scilinguato, e inetto a trattare con Faraone, e col Popolo affari di sì alto rilievo: *Impeditioris, & tardioris linguæ sum. Obsecro, Domine, mitte quem missurus es*. (*Exod.* 4. 10.) Si noti che gli Appostoli, in sentire la voce dell'eterno Padre, che diceva: *Hic est Filius meus dilectus*, caddero boccone a terra, pieni di confusione, e di timore. E finalmente per tacere altri simili fatti, si faccia riflessione con S. Ambrogio: (*in Psal.* 36.) che S. Paolo dopo tante, e sì sublimi rivelazioni, che ricevè da Dio, non si compiacque mai in alcuna di esse, ma si compiacque solo nelle sue debolezze: *Placeo mihi in infirmitatibus meis*. E per qual fine? Acciocchè abitasse in lui lo spirito di Gesù Cristo, *ut habitet in me virtus Christi*. Tanto è vero, che lo spirito di rivelazione va sempre congiunto con lo spirito d'una profonda umiltà. Dunque, se alcuno dopo le sue profetiche predizioni rimarrà con istima di sè, e con compiacenza di quelle; se si riputerà migliore degli altri, che non ricevono tali grazie; se le paleserà con facilità, e senza giusto motivo: darà segni manifesti, che le sue rivelazioni o siano finzioni maliziose, o inganni diabolici, o scherzi di fantasia.

232. Si distingua però col Padre Alvarez de Paz (*tom.* 3. *lib.* 5. *part.* 4. *cap.* 5.) e col Card. Bona (*de discret. spir. cap.* 20.) la vanità, e la superbia, che nasce dall'istessa rivelazione, quasi da maligna radice: e la vanità, che viene ingerita al di fuori da cagione straniera. La prima è segno chiaro di rivelazione perversa; non così la seconda: poichè già si sa, che il Demonio veglia sempre a' nostri danni, e a' danni di quelli specialmente, che sono più favoriti da Dio. Contuttociò potrà facilmente conoscere il Direttore, donde proceda una tal vanità: poichè se nascendo i sentimenti di superbia dopo la rivelazione, già è preceduto un profondo, umile, quieto, e sincero abbassamento interiore, che è l'effetto proprio dello spirito di Dio, e la suggestione di vanità, che sopraggiunge, è ricevuta dall'anima con grande orrore, e con sua pena estrema; è segno, che Iddio ha operato nell'anima, e che il Demonio è poi venuto ad intorbidare le opere del Signore con quel fumo di vanità.

233. Decimo, ed ultimo contrassegno sia la bontà della vita. Dissi nel passato capitolo, che le rivelazioni possono stare, assolutamente parlando, senza la bontà della vita, ed anche in compagnia della colpa mortale. Ma dissi ancora, che ciò per ordinario, anzi quasi mai non accade, per-

perchè lo spirito profetico richiede grande elevazione di mente in Dio, che non può comunemente aversi senza molto distacco dalle cose terrene, e da sè stesso. Se poi la rivelazione sia ordinata alla santificazione del soggetto, non solo presuppone bontà di costumi, ma vi porta anche seco il miglioramento di vita, e l'aumento nella perfezione. Da ciò siegue, che se la persona, che riceve tali favori, fosse sottoposta a qualche vizio di superbia, o d'interesse, fosse troppo aderente al proprio parere, e troppo amante della propria volontà; molto più se fosse soggetta a qualche macchia d'impurità, non le si dovrebbe credere; se pure la rivelazione non fosse indirizzata all'estirpazione di questi stessi vizj, e in fatti se ne vedesse il buon effetto, come potrebbe alcuna volta accadere. E questo basti aver detto, per dare al Direttore lume bastevole, per discernere, quali tra le rivelazioni provengano da spirito divino, quali da spirito diabolico, e quali da spirito proprio.

CAPO XVIII.

Quanto sia facile nelle rivelazioni, che sono date da Dio, prendere abbaglio nell' intelligenza del loro significato.

234. PAre, che i contrassegni che abbiamo dati nel precedente capo, per distinguere le rivelazioni vere dalle false, possano bastare per cautelare l'anima, che le riceve, da ogni inganno. Eppure non è così, perchè può darsi il caso, che la rivelazione abbia tutti i caratteri del buono spirito, e che in realtà sia da Dio comunicata all'anima, o per suo, o per altrui profitto, e ciò non ostante ella sbagli nell'intelligenza del suo significato: e sbagliando in questo, erri ancora in tutte le altre opere esteriori, che vanno connesse con tali rivelazioni. Acciocchè il Lettore rimanga persuaso di questa verità, supponga due dottrine. La prima, che facendo Iddio le sue rivelazioni, (o queste siano per mezzo di parole, e di visioni, o di azioni simboliche) non sempre dà lume ad intendere il significato di tali parole, di tali viste, e azioni misteriose. Così dice l'Angelico sopraccitato. (2. 2. quæst. 174. art. 4.) *Sciendum tamen, quod quia mens Prophetæ est instrumentum deficiens, ut dictum est, etiam veri Prophetæ non omnia cognoscunt, quæ in eorum visis, verbis, aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit.* La seconda, che le parole, e molto più i simboli, con cui Iddio manifesta cose secrete, non hanno sempre quel significato, che mostrano a primo aspetto: ma alle volte contengono altri sensi più alti, più astrusi, e più reconditi alle nostre menti. Sicchè mancando all'anima, a cui comparte Iddio tali grazie, il lume dell'intelligenza, quanto è facile che ella sbagli in conoscere la loro legittima significazione!

235. Proviamo questo stesso con alcuni fatti della Sacra Scrittura. Dopo che ebbe condotto Iddio Abramo nella Terra de' Cananei: Di questo gran paese, gli disse, tu ne sarai il padrone. Avanzato poi Abramo negli anni, e giunto all'età senile, mentre un giorno Iddio tornava a fargli l'istessa promessa, dicendogli: *Ego Dominus qui eduxi te de Ur Chaldæorum, ut darem tibi terram istam, & possideres eam:* (*Gen. cap. 15. 7.*) egli lo pregò, che gli desse qualche segno di averla a possedere: *At ille ait: Dominus Deus, unde scire possum, quod possessurus sim eam?* Allora Iddio gli spiegò il modo, con cui si aveva da adempire la sua promessa, fin allora da lui non compresa, dicendogli, che non esso personalmente, ma i suoi nipoti dopo quattrocento anni sarebbero entrati in possesso di quel vasto paese. E qui si osservi al nostro proposito, che la rivelazione di Dio fu vera, perchè dare la terra de' Cananei ai nipoti di Abramo per amore dell'istesso Abramo, era lo stesso che donarla ad Abramo. Ma Abramo, quantunque credesse fermamente alla promessa di Dio, non aveva compreso il modo, con cui dovevasi avverare; e però vedendosi in età avanzata, e costretto d'andare vagando in questa parte e in quella, nè sapendo che il possesso di Canaan doveva cadere non in persona sua, ma in persona de' suoi nipoti, prega Iddio a significargli la maniera con cui s'aveva da adempire la sua promessa. Questa è la spiegazione, che dà a questo passo S. Giovanni Grisostomo. (*in cap. 15. 8. Gen.*) *Tametsi testata sit Scriptura, Abraham credidisse Deo, & id reputatum fuisse illi ad justitiam; attamen audiens, sibi denuo promitti illius Terræ possessionem, modum consequendi eam scire cupit, & ita loquitur: Iis quidem, quæ a te dicuntur, Domine, impossibile est ut non credam; verumtamen*

men rationem perveniendi ad effectum hujus tui promissi, doceri velim. Video enim me ab extrema senectute non procul abesse, & ad hanc usque diem in hac terra peregrinari, & quasi erronem huc illuc vagari. Quocirca non possum humana ratione comprehendere, quemadmodum hoc tuum promissum implendum sit.

236. Una cosa simile accadde a Giacobbe nipote di Abramo. Mentre era in viaggio verso l' Egitto, per rivedere il suo diletto figliuolo Giuseppe fatto Vicerè di quel fioritissimo Regno, gli parlò Iddio una notte, dicendogli: (*Genes.* 46. 4.) *Ego descendam tecum illuc, & ego inde adducam te revertentem*: Io verrò teco in Egitto, e ritornando tu al tuo paese nativo, io mi farò tua guida. Eppure è certo, che Giacobbe non ritornò alla patria, ma morì in Egitto. Questo ritorno si verificò ne' suoi nipoti, che dopo molti anni cavò Iddio dall' Egitto a forza di gran portenti, e sotto la scorta di una colonna luminosa di notte, e caliginosa di giorno, gli condusse per la via del deserto alla terra de' Cananei.

237. Posto questo, io la discorro così. Se Abramo avesse creduto con ogni certezza, e senza alcuna esitazione, di dover egli in persona essere il possessore di Canaam, come a primo aspetto mostravano le parole di Dio: *Tibi dabo terram Chanaan:* se Giacobbe avesse tenuto di certo, di dover egli stesso tornare vivo al paese nativo, come indicavano all' apparenza le parole del Signore: *Ego descendam tecum illuc, & ego inde adducam te revertentem*: in vedersi poi morire uno in terra straniera, l' altro senza il possedimento di quella terra promessa, non sarebbero rimasti ambedue grandemente delusi nelle loro mal concepute speranze? Non sarebbero rimasti molto maravigliati, e confusi? Veda dunque il Lettore, che non è facile intendere il senso delle divine rivelazioni, e che volendo regolarsi alcuno secondo l' intelligenza apparente di queste, quanto è facile incorrere in gravi errori.

238. Ma acciocchè meglio s' intenda ciò, che andiamo dicendo, poniamo qui alcuni casi, che possono accadere alla giornata, e talvolta sono anche accaduti. In una Città giunse ad un Cavaliere l' avviso funesto, che un suo figliuolo, dimorante in paesi lontani, erasi infermato a morte. Addolorato fuor di modo il povero padre ad una sì infausta nuova, ricorse alla pietà d' una Serva di Dio, acciocchè s' interponesse appresso il Signore per la salute corporale del figlio. Lo fece quella, e mentre orava, ebbe da Dio questa risposta: *Non temere, che il Giovane sta bene*. Ne diede ella tosto notizia all' afflitto genitore: tanto bastò, acciocchè il Cavaliere, e tutti i suoi domestici concepissero ferma persuasione, e certa speranza della guarigione del Giovane moribondo, e disgombrassero dal cuore ogni timore. Quando dopo pochi giorni giunse la nuova, che il Giovane era morto. A questo avviso tanto inaspettato tutti riputarono illusa quella buon' anima, e presero a scherno, a deriso, ed anche a sdegno la sua rivelazione. Io qui non voglio decidere, chi di loro fallisse, se la Giovane in proporre una falsa rivelazione, o quei secolari in reputare per falsa la sua rivelazione. Solo dico, che le parole di Dio potevano aver senso diverso da quello, che mostravano a primo aspetto. Il Giovane era un Angelo di costumi, ed aveva fatta una morte da Santo con molta edificazione dei circostanti. E però la rivelazione poteva avere il suo giusto senso, dicendo, che il Giovane stava bene, non già perchè egli fosse sano, ma perchè era salvo.

239. Poniamo altri simili casi, e specialmente quelli, che finge S. Giovanni della Croce. Sia una persona santa perseguitata, afflitta, cercata a morte dai suoi nemici. Le dica Iddio queste parole: *Non temere, che io ti libererò da tutti loro*. Può questa profezia esser vera, ancorchè prevalga il furore de' suoi avversarj, e le diano la morte: perchè potrebbe intendersi della libertà de' figli di Dio, che è l' eterna salute, per cui rimarrebbe quella affatto libera de' suoi nemici, e trionferebbe di loro in perpetua felicità. Arda di desiderio del Martirio un Servo di Dio, e gli dica il Singore le seguenti parole: *Tu sarai Martire*. Possono queste avverarsi, ancorchè quello non sia ucciso per mano de' Tiranni in odio della fede; perchè può mandargli Iddio tante pene, e travagli, con cui giunga ad eguagliare il merito, e la gloria de' Martiri: e può anche dargli tante pene amorose, che lo facciano Martire del santo amore. Sicchè voglio infe-

ferire, che molte volte le rivelazioni divine hanno significato assai diverso da quello, che apparentemente dimostrano. E se l'anima non avrà lume straordinario (come di fatto alle volte non l'ha) per penetrare i sensi nascosti, e lontani dalle nostre menti, che in quelle si racchiudono; sarà necessario che rimanga ingannata, e che poi cada in errori più enormi, se vorrà operare conforme la sua falsa intelligenza.

240. Ma vi è ancora pericolo di prendere un altro abbaglio per cagione de' diversi modi, che Iddio tiene in palesare i suoi segreti. Conciossiacosachè le verità, che Iddio rivela, sono alle volte condizionate, e all'anima, che le ascolta, pajono assolute, perchè Iddio ritiene la condizione nella sua mente, senza manifestargliela. Ci dia esempio di questo la celebre profezia di Giona Profeta. (*cap.* 3. 4.) Se ne andò egli nella vasta città di Ninive, intimò da parte di Dio a tutto il popolo la sovversione, ed esterminio totale della loro Città da effettuarsi dopo lo spazio di quaranta giorni. *Adhuc quadraginta dies, & Ninive subvertetur*. Eppure trascorso il termine di quei giorni, la Città non rovinò, conforme la di lui predizione, perchè il decreto di Dio, che pareva assoluto, aveva una condizione, che egli non palesò al Santo Profeta: ed era questa, che sarebbe caduta la Città, se i suoi Cittadini non avessero fatto penitenza delle loro molte malvagità. Ma i Niniviti in sentire l'intimazione dell' imminente gastigo, si compunsero ne' loro cuori, si vestirono di sacco, si aspersero di cenere, intrapresero rigorosi digiuni; e così divertirono quel fiero gastigo, che Iddio teneva loro apparecchiato: *Et misertus est super malitia, quam locutus fuerat, ut faceret eis, & non fecit*. E qui opportunamente si noti, che quando Giona ricevè da Dio l'ordine di portarsi in Ninive, per intimare alla Città la rovina, e ai Cittadini la morte, egli invece di avviarsi al luogo destinato, se ne fuggì in Tarsi; per questo motivo appunto, perchè sapeva il Profeta, che le parole di Dio non hanno sempre quel senso che mostrano in apparenza: e però temeva di rimanere affrontato appresso quelle genti, se non avessero veduta avverata la sua predizione.

241. Un altro esempio non diverso da questo abbiamo in Isaia. (*cap.* 38.) Se ne va il Profeta a ritrovare il Re Ezechia infermo, e da parte di Dio gli fa l'ambasciata funesta, che morirà: *Hæc dicit Dominus, dispone domui tuæ, quia morieris tu, & non vives*. Questa determinazione di Dio circa la vita di Ezechia sembra assoluta: eppure nella sua mente divina aveva annessa la condizione, che sarebbe egli morto, se con calde preghiere non si fosse industriato d'impetrare più lunga vita, come l'esito chiaramente mostrò: perlochè sentendo il povero Re la sentenza di morte, si voltò a Dio, e con un profluvio di lagrime gli chiese la sanità. E subito Iddio gli mandò a dire per lo stesso Profeta, che gli prolungava per quindici anni la vita. *Audivi orationem tuam, & vidi lacrymas tuas; ecce ego adjiciam super dies tuos quindecim annos*. Nè creda già il Lettore, che in questi casi, in cui la rivelazione divina non si avvera nel senso apparente, che Iddio punto si muti nelle sue risoluzioni: il decreto di Dio è sempre lo stesso, ma essendo condizionato nella sua mente, ne siegue, che se non si verifica secondo le parole, con cui egli l'esprime, si verifichi secondo le condizioni, che in sè stesso contiene. E però dice egregiamente S. Gregorio, (*Moral. lib.* 16. *cap.* 17.) che tutta la mutazione si fa al di fuori, e non al di dentro nella mente divina. *Cum ergo exterius mutari videtur sententia, interius consilium non mutatur; quia de unaquaque re immutabiliter intus constituitur, quidquid foris mutabiliter agitur*.

242. Si può questa stessa dottrina confermare con molti fatti, che narransi nelle Istorie Ecclesiastiche, tra quali due ne scelgo, che mi sembrano più autentici; uno preso dalla Vita di S. Vincenzo Ferreri, l'altro dalla Vita di S. Bernardo. Il primo fu mandato da Gesù Cristo a predicare al mondo, e ad intimargli il giudizio universale già già imminente. In esecuzione de' divini comandi incominciava egli le sue Missioni con tre Prediche formidabili sopra il tremendo Giudizio, protestandosi, che egli era l'Angelo dell'Apocalissi, spedito da Dio a denunziare la fine del mondo. Non trovarono fede i suoi detti nella città di Salamanca, ed egli per autenticargli, come era dovere, disse alla presenza di tutto il popolo radunato in gran numero, che si portasse nel luogo, in cui predica-

cava, una certa donna morta, che stava esposta in una certa Chiesa vicina. Alcuni curiosi di veder l'esito di questo fatto, si partirono immantinente, presero su le spalle il feretro, in cui giaceva la defonta, e la collocarono in luogo pubblico, a vista di tutta quella grande udienza. Allora il Santo, investito dallo spirito di Dio, disse a voce alta, e chiara, sicchè tutti l'intesero, che in segno di essere egli eletto da Dio ad intimare il Giudizio finale già già vicino, sorgesse viva la donna dalla bara, dentro cui stava distesa; e quella tosto si ravvivò. L'interrogò il Santo se voleva preseguire a vivere, oppure tornare a morire. Quella rispose, che bramava di vivere; il Santo le concesse più lunga vita. Ognun vede, che questo gran prodigio con altri molti, che S. Vincenzo operava alla giornata, furono una prova autentica della sua rivelazione. Ciò non ostante però il Giudizio universale non venne, perchè la profezia era condizionata nella mente di Dio, nel senso, che ora dirò.

243. Era la Santa Chiesa in quei tempi in istato calamitosissimo; perchè vi regnavano tre Sommi Pontefici, assistito ciascuno dalla autorità di qualche uomo santo, e dalla potenza di qualche Sovrano. Sicchè non sapendosi in quale di loro risedesse l'ereditaria podestà di S. Pietro, può ciascuno immaginarsi quale fosse il disordine, e la confusione delle cose sacre. A questo si aggiungeva la corruttella de' costumi de' popoli a cagione de' vizj, che scorrevano baldanzosi ad infettare ogni parte della cristianità. Però Iddio fuor di modo sdegnato in vedere sì deformata la faccia della sua Chiesa, in cui egli unicamente si compiace, determinò di dar fine al mondo, e comandò a S. Vincenzo Ferreri, che predicasse ai popoli questa sua determinazione; con condizione però (che ritenne appresso di sè occulta) di venire a sì tremendo gastigo, se non fosse seguita nella Chiesa sua sposa la riforma di tanti disordini, ed il miglioramento di tante iniquità. Ma che? Mentre ancora il predetto Santo era nel corso della sua predicazione sortì l'elezione di un Pontefice legittimo, e sotto un sol capo prese un regolamento migliore la Santa Chiesa. In oltre lo stesso Santo convertì tanti Maomettani, battezzò tanti Ebrei, sbarbò dal Cristianesimo tanti abusi, e tanti vizj, che Iddio vide cangiata la faccia della Chiesa, e mutata in un'altra la sua diletta sposa. Onde non si avverò la condizione di quel decreto funesto, che portava seco l'esterminio universale del mondo, e conseguentemente non ebbe il decreto l'effetto suo formidabile. Questa fu la spiegazione, che con tutto fondamento allora diedero alla rivelazione di S. Vicenzo le persone più autorevoli.

244. Passiamo ora al secondo fatto, che si racconta nel libro della Vita di S. Bernardo. Intima egli per comando espresso del Regnante Pontefice una guerra sacra a tutto l'Occidente per l'acquisto de' luoghi santi della Palestina. Conferma Iddio la di lui predicazione; e dà a conoscere la sua volontà con tanti miracoli, che sarebbe difficile, non dico il riferirli, ma il numerarli. Si aduna un esercito immenso; parte questo con grand' animo alla volta di Terra Santa. Attacca i nemici del nome cristiano, ma con esito sì infelice, che molti di loro furono trucidati dalle spade nemiche, e tutti dissipati, e dispersi. Ma se Dio vuole la guerra, dirà alcuno, e ne diede tanti segni, quanti prodigj operò, per indurre i fedeli ad abbracciarla; perchè non volle poi la vittoria? Rispondo, che voleva la vittoria ancora, e l'aveva decretata, ma con condizione però, purchè gli andamenti de' Guerrieri fossero tali, quali si conveniva ad una guerra sacra. Ma quelli fomentarono fra di loro discordie civili, ebbero pretensioni vane, e terrene, e incorsero in altri mali. Però Iddio, non scorgendo in loro quelle pie, e sante disposizioni, che aveva assunte per condizione della vittoria, gli lasciò tutti perire. Non permise però, che una espedizione sì grande fosse senza alcun frutto; poichè mandò a molti di loro grandi calamità, ed aspri travagli, da cui purgati de' loro falli, giunsero felicemente dopo la sconfitta terrena all'acquisto del regno eterno. Tutto questo scrisse a S. Bernardo il Venerabile Giovanni Abbate di Casamara, come cosa rivelata a' suoi Monaci da S. Giovanni e Paolo Protettori della loro Chiesa. (*int. oper. D. Bernar. Epist.* 333.) *Siquidem si hoc quod ceperant, religiose exequi vellent, Dominus cum eis esset, ac magnum fructum super eos perfecisset. Sed quoniam ipsi ad mala sum* de-

devoluti, & hoc nequaquam Dominum a principio latere potuit, ut sua providentia in sui dispositione non fallitur, malitiam eorum in suam convertit clementiam; immisit eis persecutiones, & afflictiones, quibus purgati ad regnum pervenire possent. Sed ne in dubium veniat, quod dico, quasi patri meo spirituali in Confessione aperio, quod Patroni loci nostri Beatus Joannes, & Paulus sæpius nos visitare dignati sunt, quos ego super hac re interrogare feci, & hujusmodi sententiam responderunt, dicebantque; multitudinem Angelorum, qui ceciderant de illis, qui ibi mortui sunt, esse restauratam.

245. E questo basti aver detto, acciocchè l'anime, che ricevono rivelazioni da Dio, e i Direttori, che le governano, rimangano persuasi di queste verità, che è facile prendere abbaglio circa le rivelazioni, ancorchè siano sante, e divine: o perchè hanno sensi reconditi, oscuri, e da noi non intesi, o perchè sembrano assolute, essendo condizionate. Da questo poi caveremo conseguenze, e pratiche profittevoli nel capitolo, che siegue. Prima però mi conviene sciogliere un' obbiezione, che mi si potrebbe fare, circa le precedenti dottrine. Dissi nel passato capitolo, che facendo Iddio rivelazioni a qualche anima buona, le infonde una gran luce, per cui quella vien certificata della rivelazione divina, e della cosa per quella rivelatale: nel presente capo poi ho detto, che l'anima può facilmente sbagliare circa le intelligenze delle rivelazioni, benchè siano vere. Onde pare, che una dottrina si opponga all'altra, non potendosi combinare in un medesimo intelletto certezza, e incertezza circa lo stesso oggetto. Rispondo, che le rivelazioni di Dio non sono tutte di un'istessa qualità, e di un' istessa perfezione. Alle volte Dio fa la rivelazione, movendo l'anima ad intendere, ed anche a dire qualche verità occulta, senza che ella chiaramente conosca d'esser mossa da Dio. Questa è una specie di rivelazione molto imperfetta; e già dicemmo con S. Tommaso, che piuttosto che profezia, deve dirsi istinto profetico. Altre volte Iddio rivela qualche cosa o futura, o nascosta, e dà all' anima lume chiaro, con cui l'assicura della sua rivelazione, ma non le dà luce, con cui le manifesti il significato di tale rivelazione. Questa è profezia vera, ma meno perfetta. Altre volte finalmente dona Iddio la rivelazione, e insieme dona tanta luce, con cui solamente accerta l'anima della sua rivelazione, ma le svela ancora le verità, che per essa vuole significare. E questa è profezia perfetta. Nel capo precedente noi parlavamo di questa altissima specie di rivelazioni profetiche, che non sono soggette ad inganno. Nel capo presente abbiamo parlato della seconda specie, che è sottoposta a grandi abbagli: perchè sebbene in queste non manca all' anima luce per intendere, che Iddio è quello che le parla, o le mostra qualche misteriosa figura, le manca lume però a penetrare il suo vero significato.

CAPO XIX.

Avvertimenti pratici al Direttore circa le predette Rivelazioni.

246. Avvertimento I. Già il Direttore ha veduto nel capo XVII. con quanta facilità possa il Demonio, ed anche lo spirito proprio intromettersi in materia di rivelazioni, ed ingerire nelle anime semplici, e vane, spirito falso di profezia. Ha veduto ancora nel capo XVIII. che sebbene l'anima sia guidata da spirito buono, ed abbia rivelazioni divine, non è sicura di non errare. Dunque abbia sempre questa avvertenza importantissima, che l'anime, che Iddio commetterà alla sua cura, non cerchino mai, non chiedano, e non bramino rivelazioni, o profezia alcuna: perchè essendo questa una cosa piena di pericolo, la prudenza vuole che si proceda così. Se bramerann o i suoi penitenti di giungere alla perfezione, e a Dio, lo cerchino col lume della fede, che è più sicuro di cento, e cento private rivelazioni; anzi se troverà alcuno, che vada voglioso di tali cose, non presti credenza al suo spirito: perchè i Santi, ne' quali risiedeva lo spirito vero di Dio, erano alienissimi dal volere simili favori, e perchè non se ne riputavano degni, e perchè temevano di qualche inganno. Abbiamo nelle Vite de' Padri questo gran documento. (*lib. 5. libello 15. cap. 69.*) *Si pro veritate Angelus tibi appareat, non suscipias facile, sed humilia temetipsum, dicens: Non sum dignus Angelum videre, vivens in peccatis.* Se ti apparirà l'Angelo vero di Dio, non sii facile ad accoglierlo; ma umiliati subito

con

con dire: Io non son degno per le mie colpe di vedere tali oggetti. Così procedevano quegli uomini Santi in materia tanto scabrosa; e S. Giovanni della Croce arriva a dire queste parole. (*Sal. al Mont. lib.* 2. *c.* 27.) *Quanto sarà più necessario non ammettere, nè dar credito ad altre rivelazioni, che sono di cose indifferenti, nelle quali il Demonio più si adopera, e mette tanto le mani, che tengo quasi per impossibile, non rimanghi ingannato in quelle colui, che non proccurerà di rifiutarle?*

247. Se poi l'anima contro sua voglia sarà guidata da Dio per queste vie straordinarie, (giacchè a lui tocca, e non a noi, mettere l'anime in quelle strade, per cui debbano camminare) l'esamini bene su quei contrassegni, che abbiamo esposti nel capo XVII. Se in lui troverà caratteri di spirito guasto, è manifesto, che ei dovrà operare in modo, che efficacemente dispregi il tutto. Ma se i segnali, che vi troverà, saranno di spirito retto, si appigli al regolamento, che abbiamo dato più volte, che è il più sicuro. Proccuri, che l'anima non faccia fondamento su tali cose, nè vi si appoggi; ma che prenda i buoni effetti, che lasciano dopo sè, ne faccia buon uso, e nel tempo stesso si spogli di quanto ha inteso nelle sue rivelazioni, come di cose non necessarie all'acquisto della cristiana perfezione. Se poi la rivelazione del suo discepolo consista in qualche istruzione, comando, o consiglio, che porti seco l'esecuzione di qualche opera; esamini bene, se il tutto vada conforme alla dottrina della Santa Chiesa, ed alle leggi della prudenza: e trovando cosa contraria, vieti il tutto: perchè ciò, che si oppone alla dottrina sana, è menzogna; ciò che si oppone alla prudenza, è contro ragione, nè Iddio mai comanda cose, o bugiarde, o irragionevoli. Si veda ciò, che ho detto circa questo particolare nel capo XV.

148. Avvertimento II. Se mai si desse il caso, che alcuno fosse da Dio con ispeciale rivelazione dispensato o da qualche voto, o da qualche legge ecclesiastica, o fosse sottratto dall'obbedienza di qualche Superiore legittimo, non dovrebbe ammettersi in modo alcuno una tale rivelazione, nè prestarle alcuna fede: perchè sebbene può Iddio, assolutamente parlando, dispensare da tali obbligazioni, e dispensò di fatto nella legge antica anche nei precetti divini, come quando comandò agli Ebrei, che spogliassero gli Egizj delle loro ricchezze, e ad Abramo, che desse morte al suo figlio: non abbiamo però l'esempio, che Iddio faccia mai tali dispense nella Legge Evangelica, nè dobbiamo aprire la porta a tali largure pericolosissime: e tanto più che in simili casi militerebbe sempre a favore del Direttore, e contro la rivelazione questa ragione, che il precetto, e la sua obbligazione è certa; ma non ne può essere egualmente certa la sua dispensazione. Se poi accadesse, (il che però non credo, che avverrà giammai) che Iddio con miracoli chiari, e manifesti desse a conoscere la sua volontà; la prudenza allora richiederebbe di assicurarsi, con ricorrere a chi nella Chiesa di Dio ha legittima facoltà di dispensare.

149. Neppure devono ammettersi, regolarmente parlando, rivelazioni, che comandino cose contrarie al proprio stato: perchè lo spirito di Dio non è amante di singolarità. Dissi, *regolarmente parlando*, perchè qualche volta Iddio ha imposto a qualche anima per i suoi fini particolari cose poco confacevoli alla sua condizione, ed anche alla sua vocazione: ma però in questi stessi casi ha dato sempre segni manifesti, e qualche volta ancora miracolosi della sua volontà. Così volendo, che S. Maria Maddalena de' Pazzi andasse scalza contro l'uso del suo Monastero, faceva che le si enfiassero straordinariamente le gambe, qualunque volta ponevasi le calze, e che svanisse ogni enfiagione, se andava a piedi nudi. Così volendo, che la Venerabile Suor Veronica Cappuccina di Città di Castello digiunasse lungamente di solo pane, ed acqua contro la consuetudine delle altre Monache, faceva che rigettasse con gran sdegno di stomaco, e col sangue ogni altra vivanda, e solo ritenesse quel cibo vile. Non altrimenti volendo Iddio a cagione di esempio, che una donna maritata intraprenda un tenore di vita e nelle vesti, e nel portamento, e nell'uso delle penitenze, e nell'assiduità dell'orare, affatto alieno dallo stato conjugale; farà, che il suo marito contro l'aspettazione di tutti vi concorra col suo pieno consenso, e il Confessore con la sua approvazione; e disporrà le cose in modo, che non ne nasca alcun disordine e circa il regola-

men-

mento della casa, e circa l'educazione de' figli. Lo stesso dico in altri casi. Ma fuori di questi casi, in cui Iddio con segni chiari, ed anche insoliti manifesta il suo volere, non dovrà mai approvare il Direttore quelle rivelazioni, che consigliano cose dallo stato del suo penitente affatto aliene.

250. Avvertimento III. Non solo deve il Direttore esaminare la bontà della vita in chi riceve rivelazioni, e rigettare come insussistenti le profezie di persone vane, altiere, interessate, di proprio giudizio, di propria volontà, e non affatto monde da ogni macchia d'impurità, come già dissi sul fine del capo XVII. ma deve anche considerare il naturale, l'indole, e la complessione, il sesso delle persone, che dicono di ricevere tali favori da Dio, perchè dalla costituzione naturale del corpo si può aver gran lume ad intendere le qualità o buone, o ree dello spirito. Se però la persona, che narra rivelazioni, sia dominata da umor tetro, e malinconico, se sia di fantasia torbida, veemente, e fissa, e se in lei soprabbondi l'atra bile, che suole depravare il cervello, alterare la fantasia, e imprimervi specie vivissime; il Direttore non faccia mai alcun caso delle loro rivelazioni, perchè questi tali vedono, e sentono conforme i loro desiderj. Oda ciò, che dice S. Teresa a questo proposito. (*in Cast. inter. mans. 6. cap. 3.*) *Alcune volte, anzi molte può essere immaginazione, massime in persone di debole immaginativa, e di notabile malinconia. Di queste due sorti di persone non è da farne caso, al parer mio, benchè dicano, che vedono, e odono, ed intendono; nè accade inquietarle, con dir loro, che è Demonio; ma udirle come persone inferme, dicendo la Priora, o il Confessore a chi lo manifestaranno, che non ne facciano caso alcuno, che non è questa la sostanza per servire a Dio, che il Demonio ha ingannato molti per questa via; ma che forse non avverrà così a loro, per non affliggerle. Ma se apertamente dicono loro, che è malinconia, non finiranno mai di crederlo, e giureranno, che lo vedono, e l'odono, perche loro pare così*. Da queste parole della Santa deduca il Direttore tre cose: la prima, quanto predominio abbia la fantasia sopra certe persone malinconiche; la seconda, che alle rivelazioni di queste non bisogna dare alcuna credenza; la terza, che bisogna correggerle bensì, ma in modo caritativo, e discreto, senza inquietarle, ed affliggerle, come praticano alcuni, che vedendo il poco fondamento, che vi è nelle loro cose, subito le trattano da pazze, e da stolte, da illuse, senza alcun frutto.

251. Neppure deve il Direttore aver fede alle rivelazioni di persone, che hanno perduta la sanità per le penitenze, ed austerità, in cui siano indiscretamente esercitate. Perchè in queste per i soverchi digiuni si sono consumati, e dispersi gli spiriti vitali, e la fantasia è rimasta grandemente indebolita: e però si staccano nelle loro menti fantasmi chiari, e vivi, (talvolta ancorchè essi non lo proccurino) di quegli oggetti divini, che erano soliti di meditare. Par loro di vederli, e sentirli parlare con gran chiarezza, ed hanno in conto di rivelazioni i delirj della loro debole, e fiacca immaginativa.

252. Molto meno deve esser facile a credere alle rivelazioni delle donne, il di cui sesso tanto più è facile ad ingannarsi, quanto è più debole. Sono molte di loro ardenti nei loro desiderj, vive nelle loro immaginazioni; e però sembra loro di vedere, o intendere tutto ciò, che bramano, e sognano ad occhi aperti. Nè mancano talvolta donne ipocrite, e maliziose, che per conciliarsi la stima, e l'affetto de' loro Direttori, vanno loro a riferire ciò, che sanno di non aver mai inteso, nè veduto, anzi neppur sognato. Io qui non voglio far altro, che riferire quello, che racconta S. Agostino della sua Santa Madre. Dice egli, che bramando ardentemente S. Monica di trarlo fuori dal fango della disonestà, in cui esso giaceva immerso, pensava al modo di congiungerlo in onesto Matrimonio con qualche donna sua pari; e che in quell'ardore di desiderj le si rappresentavano alla mente certe vane visioni. (*D. August. lib. 6. cap. 13.*) *Et videbat quædam vana, & phantastica, quo cogebat impetus de hac re satagentis humani spiritus, & narrabat mihi non cum omni fiducia, qua solebat, cum tu demonstrabas ei, sed contemnens ea*. E' vero, che questa santa donna, narrando queste false visioni, le dispregiava, perchè aveva gustate le visioni vere di Dio, e con la propria esperienza, e con il lume di discrezione, di cui era dotata, scorgeva la loro falsità. Ma è vero ancora, che se ella non avesse avuto tale esperienza, e tanta luce, le avrebbe tenute per viste, e rivela-

lazioni soprannaturali, e per tali l'avrebbe spacciate al suo Confessore, ed al suo figlio. Apra dunque gli occhi il Direttore, se non vuole rimanere ingannato negli altrui inganni.

253. Avverta però, che io non pretendo con questo, che egli abbia a dare nell' altro scoglio opposto, in cui urtano alcuni Padri spirituali, tenendo per massima irrefragabile, che alle rivelazioni delle donne non bisogna mai credere. Vedo anch' io, che questa regola di direzione, presa così universalmente, è falsa, ed erronea, e ciò che è peggio, è ella tale, che gli farà spesso errare, mentre a quella si appigliano per non errare: perchè sebbene, regolandosi con questo principio generale, coglieranno in disapprovare lo spirito di qualche anima illusa, sbaglieranno però altre volte in condannare lo spirito di altre anime rette; perchè alla fine non si può negare, che vi sono state sempre donne di gran bontà, a cui Iddio ha svelati i suoi segreti, e vi saranno sempre nella Chiesa cattolica. Solo ho preteso di dire, che il Direttore vada cauto, e ritenuto, e proceda sospettoso in esaminare le rivelazioni delle donne, sapendo, che elleno per la loro naturale debolezza sono più che gli uomini soggette ad ingannarsi. Ma se poi dopo diligente esame trovi in esse quei contrassegni di buono spirito, che abbiamo di sopra esposti, le approvi pure con santa libertà: solo abbia riguardo, ragionando con esso loro, di non usare termini di molta asseveranza, e sicurezza, acciocchè si mantengano in timore, ed umiltà, e di non dir parole di stima, per non dar loro occasione di qualche vana compiacenza.

254. Avvertimento IV. Dissi, che Iddio fa le sue rivelazioni anche nei sogni; ma però il Direttore avverta due cose con molta cautela: la prima, che questi sogni profetici sono rarissimi. L'afferma S. Gregorio Nisseno. (*de opif. hom cap.* 13.) *Cum vis imaginandi per somnium omnibus æque, ac sine discrimine a natura sit indita, pauci ex universorum cœtu sunt, quibus diviniora se somniorum visa offerunt*. La seconda, che i predetti sogni divini sono di difficilissima interpretazione, come che involti in simboli, e figure oscure; e di ordinario quelli, che sono dotati del dono della discrezione degli spiriti, possono dichiararne con sicurezza il significato. Così dice il Glossatore S. Giovanni Climaco. (*ad grad.* 15. *n.* 39.) *Magna prudentia adhibenda est in his, quæ in somnio usuveniunt, quin potius, quia incostans est eorum ratio, omnino negligenda est; paucorum enim illorum dijudicatio*. E però è espediente, che il Direttore non ne faccia caso, come consiglia questo autore, anzi lo Spirito Santo stesso; (*Levit.* 19.26. *Deut.* 18.10. *Eccle* 5.2.) *Non auguramini, nec observabitis somnia, non inveniatur in te, qui observet somnia: multas curas sequuntur somnia*. Dica dunque al suo penitente, che gli riferisce tali visioni notturne, che queste sono cose naturali, che non vi faccia sopra alcun mistero, che se le cancelli dalla memoria.

255. Eccettuo però qualche caso raro, in cui dessero detti sogni manifesti segni di rivelazione soprannaturale, e divina, come potrebbe accadere a qualche persona, che sognando vedesse cose occulte, o future, quali non potessero naturalmente sapersi, e poi affrontasse nel vero: inoltre se tali sogni le lasciassero gran luce nella mente, e gran quiete nell' animo, e sopra tutto una gran sicurezza di quelle verità, che significano: se dalla loro rimembranza si sentisse dettare all'esercizio delle vere virtù, e ad intraprendere cose di gran servizio di D o, oppure esperimentasse altri effetti di buono spirito. Certo è, che in tali casi meriterebbero seria riflessione, e qualche volta credenza ancora. Ma perchè questo molto di rado accaderà, perciò dico, che il Confessore di ordinario non ne faccia alcun conto.

256. Avvertimento V. Avverta il Direttore, che l'anima, la quale ha spirito di profezia, non può chiedere a Dio lecitamente (se pure non sia da lui mossa con impulso particolare) rivelazioni di cose future, o di cose passate, e presenti, che siano nascoste alle nostre menti, nè egli può comandarle, o permetterle tali domande. Anzi dice S. Giovanni della Croce, che domande di questa fatta non possono scusarsi almeno da peccato veniale, e in chi le fa, e in chi le impone, perchè pare che con esse si voglia tentare Iddio. Tentare Iddio altro non è, che pretendere di ottenere da lui per vie straordinarie ciò, che potrebbe aversi per le vie consuete, e comuni. Or avendoci Iddio dato per regola delle nostre azioni mezzi sufficientissimi, quali sono il lume naturale, la luce della fede, e le Sacre Scritture, i Santi Padri, i Teologi, i Padri spirituali, ne

siegue, che il voler sapere per via di rivelazioni il modo, con cui dobbiamo regolarci nelle nostre operazioni, sia un pretendere di giungere per strade insolite, dove si potrebbe arrivare per la strada battuta de' mezzi ordinarj, e conseguentemente che sia un tentare Iddio. Peggio poi, se uno chiedesse, o facesse chiedere a Dio la notizia di alcuna cosa, mosso da vana curiosità. Certo è, che sarebbe questo una specie di attentato affatto inescusabile da ogni colpa.

257. Mi direte, che Iddio risponde ad alcune anime a lui dilette, qualora gli facciano tali richieste: dunque non gli dispiacciono. Rispondo col predetto Santo: E' vero, che Iddio talvolta risponde a tali richieste; ma pure non ne gusta, anzi positivamente gli dispiacciono. Risponde Iddio, per non disgustare tali anime, che ama teneramente; risponde loro, perchè non vuole che rimangano rammaricate, pensando che Iddio sia contro di loro amareggiato: onde tornino indietro dall'esercizio delle virtù. In somma risponde loro Iddio, non per compiacenza, che abbia di tali domande improprie, ma per mera condiscendenza agli altrui desiderj.

258. Nè è già cosa nuova, che Iddio condiscenda a preghiere, che non gradisce, nè vorrebbe che gli fossero fatte. Concesse Iddio al popolo d'Israele il Re, che gli avevano chiesto, ma però di mala voglia, e con molto suo dispiacere, come se ne protestò con Samuele. (*Reg. lib.* 1. *cap.* 8. 7.) *Audi vocem populi in omnibus, quæ loquuntur tibi; non enim te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos.* Condiscese Iddio alle domande degli Ebrei, allorchè annojati della Manna del Cielo, bramarono le carni vili di Egitto. Ma che? Gli colse poi con il boccone in bocca, facendo di loro crudo macello. (*Psal.* 77. 30.) *Adhuc escæ eorum erant in ore ipsorum, & ira Dei ascendit super eos.* Donde può inferirsi, che l'esaudire Iddio le preghiere improprie di alcune anime, non prova che egli punto le gradisca.

259. Aggiungete, che in queste domande ardite spesso s'intrude il Demonio, e dà le sue risposte; e quel che è peggio, spesso affronta a colpire nel vero, perchè vede con la sua mente angelica ciò, che non possiamo noi penetrare col debole sguardo delle nostre menti, e così va acquistando credenza presso l'anima incauta, per tornare più volte ad illuderla; e però non possono essere mai lecite le predette richieste, per cui l'anima si espone a gran pericolo di essere ingannata dal comune nemico. Non permetta dunque il Direttore a chicchessia di domandare a Dio cose nascoste, o future. E. g. se l'anima di un tal defonto sia salva, oppure perduta; se il tal negozio sortirà infelice, o prospero riuscimento; se effettuandosi il tal parentado, vivranno i conjugati in discordia, o in pace, e molte altre simili cose, la di cui notizia non ci è dovuta; nè mai egli ordini al penitente di far simili richieste poco gradite a sua Divina Maestà. Potrà bensì, trattandosi specialmente di cose di servizio di Dio, ordinare al suo penitente, a cui suol Dio amorevolmente parlare, che chieda o per sè, o per altri lumi per conoscere la sua volontà, chieda assistenza, e grazia per non errare, imitando l'afflitto Re Giosafat, che trovandosi per ogni parte attorniato da' suoi nemici, si voltò a Dio dicendo: *Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te.* Se poi Iddio richiesto di lume ordinario, necessario al regolamento delle nostre azioni, vorrà dare all'anima qualche risposta certa sopra il predetto affare, come alle volte accade, non vi sarà alcun male, perchè sarà allora quello un mero effetto della sua gran bontà.

260. Avvertimento VII. che può competere a tutto il presente trattato. Avverta il Direttore di non adombrarsi soverchiamente, se con il lungo esercizio del ministero troverà più donne, che uomini, favorite da Dio con rivelazioni, visioni, ed anche con gli altri gradi di contemplazione infusa, che esposi nel precedente trattato; nè di prendere fondamento da questo di condannare indistintamente tutte queste cose estraordinarie, quasi insussistenti, e vane, come so essere accaduto ad altri Direttori: perchè in realtà Iddio più comparte questi suoi doni alle donne, che agli uomini, come mostra l'esperienza, e come affermano due de' più illuminati, e in queste materie de' più esperimentati Maestri di spirito, quali sono S. Pietro d'Alcantara, e S. Teresa. (*in Vit. cap.* 36.) *Molto più sono le donne, che gli uomini, a cui il Signore fa queste grazie. Questo udii io dal Santo Fra Pietro d'Alcantara, ed anche l'ho veduto io stessa, dicendomi,*

mi, che molto più le donne, che gli uomini si avvantaggiavano in questo cammino; e ne dava buonissime ragioni, che non è necessario riferire qui, e tutte in favore delle donne.

261. Alcune di queste ragioni m'industrierò di rapportare io qui, ma con molta brevità. Nè si formalizzi il Lettore, se io prendo a parlare di cosa, di cui non vuol ragionare la Santa. Ella tace tali ragioni, non perchè stimi, che non convenga riferirle: ma perche vede, che non è quel luogo opportuno, per metterle fuori. Ivi essa parla di alcune grazie singolari che le aveva compartito il Signore, e conosce, che sarebbe cosa impertinente divertire il discorso in sua difesa, per mostrare con buone ragioni, che tali grazie si conferiscono più alle donne, che agli uomini. Ed in fatti se ne protesta con quelle parole: *che non è necessario riferirle qui*, cioè in questo luogo: le quali parole sono relative ad un altro luogo, in cui converrebbe riferirle. Orquesto luogo è il presente: mentre s'appartiene all'instituto di quest'opera, render bene informato il Direttore delle cose nel modo, che in sè stesse sono, acciocchè non incorra in certi errori comuni. Prima però bisogna che mi dichiari, che non è mia intenzione di persuadere, che non vi siano donne false, finte, illuse, che procedano stortamente per il cammino dell'orazione: ancorchè volessi, io non posso dir questo: perchè oltre le ragioni addotte di sopra; la lunga esperienza del mio ministero appostolico mi ha fatto pur troppo toccar con mano, quante siano le illusioni, ed anche le finzioni, in cui alcune di loro vanno miseramente a cadere. L'unica mira mia si è, che il Direttore non prenda ombre vane, e non si metta a condannare il loro spirito per ragioni, che non sussistano.

262. La prima ragione dunque, per cui Iddio più comunica alle donne, che agli uomini le predette grazie straordinarie, può essere la fiacchezza del sesso femminile. Gli uomini hanno discorso, hanno mente, hanno sapere, hanno fortezza, e costanza naturale, per cui assistiti che essi siano dagli ajuti della grazia ordinaria, spianano le difficoltà, superano gli ostacoli, perseverano nel bene intrapreso, ed alla fine giungono alla perfezione. Non così le donne, che hanno più fantasia che discorso, più ignoranza che sapere, sono deboli, sono fragili, sono timide, sono incostanti. E però, non ajutandole Iddio con grazie straordinarie di visioni, di locuzioni, e di orazioni elevate, facilmente si arenano, si perdono di animo, cedono agli urti delle tentazioni, e de' travagli, danno indietro, e tornano ai loro antichi costumi. Sicchè volendo Iddio tirare alcuna di esse alla santità, bisogna che si serva di questi mezzi potentissimi; altrimenti vede, che non conseguirebbe il suo intento.

263. La seconda ragione può essere, perchè le donne sono naturalmente più che gli uomini disposte a ricevere i doni della contemplazione infusa. E per togliere ogni sospetto alla mia proposizione, mi dichiaro, che parlo della disposizione negativa, la quale consiste in questo, che le donne abbiano meno impedimenti naturali all' infusione di questi gradi di straordinaria contemplazione. In primo luogo ognuno sa che per l'acquisto della contemplazione è necessarissimo lo studio dell'orazione. E a questa, chi non vede, quanto più siano inclinate le donne che gli uomini? Si consideri qualunque classe di persone, e si vedrà, che in ciascuna di esse le donne sono più assidue, e più prolisse nelle loro orazioni: onde la Santa Chiesa stessa dà loro il titolo di sesso divoto.

264. Secondo, tutti convengono, che per giungere alla contemplazione, richiedesi ritiratezza, e solitudine. E a questo quanto sono più addette le donne, che non s'intromettono in maneggi, in affari, in negozj distrattivi, a cui non si conviene l'andare molto vagando per le piazze, e per le strade, e mescolarsi tra la moltitudine della gente, ma di ordinario se ne stanno ritirate dentro le loro case, intente ai lavori quieti, che possono molto bene congiungerli col raccoglimento interiore sicchè dandosi alcuna di esse all'orazione, può trovare sempre Iddio, e averlo sempre appresso sè.

265. Terzo, non vi è cosa, che più disponga l'anima alla contemplazione, ed al ricevimento de' divini favori, quanto la soggezione dell'intelletto, e della volontà. E questa quanto è maggiore nelle donne, che sono fatte da Dio appunto per soggiacere all'altrui autorità, conforme l'intimazione fatta loro dallo stesso Dio: (*Gen. cap.* 3. 16.) *Sub viri potestate eris, & ipse dominabitur tui*? E di fatto in qualunque stato elleno si ritrovino, stanno sempre soggette all'uomo: donde siegue, che dan-

dandosi una donna seriamente alla virtù, si mette, come mostra l'esperienza, in mano di un Direttore, come una bambina in braccio alla madre, a lui scuopre ogni suo sentimento, da lui dipende in ogni sua azione, benchè minima: cosa, a cui difficilmente giunge l'uomo, benchè spirituale, e virtuoso; sì perchè essendo più capace, gli pare di non aver bisogno di tanta dipendenza, e di poter operare molte cose da sè; sì perchè non è ajutato dalla natura a tanto soggettamento.

266. Quarto, l'istessa poca abilità delle donne le ajuta al ricevimento di quei doni, che passivamente si producono nell'anima; perchè questa è la proprietà di questi doni, che allora infondono con maggior facilità, quando trovano minore resistenza nel soggetto, che gli deve ricevere. Or essendo l'uomo aperto di mente, con difficoltà raffrena la sua naturale attività, per dar luogo all'operazione straordinaria di Dio: e però l'impedisce senza volerlo. Dovechè avendo la donna le potenze razionali meno abili, e meno perfette, opera più lentamente con quelle, e con quelle si abbandona più facilmente nelle mani di Dio, e si lascia da lui muovere agli atti di contemplazione infusa; e perciò è più disposta a riceverli.

267. Quinto, per la contemplazione è necessaria l'innocenza della vita, e la purità della coscienza; perchè la vista delle cose divine non si dona all'anime immonde. Nè io dubito punto di asserire, che questa sia maggiore nelle donne; perchè in molti anni del mio sacro ministero ho conosciuto con ogni sicurezza, che sono molto maggiori in numero i peccati che si commettono dagli uomini, che dalle donne. Ho trovato ancora, che rari sono quei giovani, che mantengano l'innocenza battesimale: ma non sono tanto rare quelle fanciulle, che conservano illibata la stola della loro innocenza. Quindi voglio inferire, che aggiungendosi a questa maggiore illibatezza lo studio dell'orazione, è più facile fare de' progressi in essa, e giungere col favore di Dio a qualche grado di contemplazione anche elevata.

268. Sesto, le donne sono affettuose di loro natura; e sebbene questa non è disposizione alcuna all'amor di Dio, anzi il più delle volte gli è di impedimento, contuttociò entrando in esse il divino amore, non solo la volontà, ma la natura istessa l'abbraccia; ed ajutata dalla grazia concorre anche essa ad ajutarlo, a coltivarlo, a nutrirlo, ed accrescerlo: onde giungono poi più facilmente ad unirsi con Dio in qualche grado di straordinaria orazione. Altre ragioni potrei addurre: ma queste possono bastare, acciocchè non si adombri il Direttore, non entri in sospetti mal fondati, e non si maravigli, vedendo che sono più favorite da Dio nell'orazione le donne, che gli uomini con grazie straordinarie. Se egli pertanto vuole assicurarsi di non errare, senza dar retta a certe ragioni insussistenti, abbia l'occhio a queste due cose. Primo, che nelle donne vi siano quei caratteri di vero spirito, che in più capi di questi trattati abbiamo esposti: secondo, che non vi siano quei pregiudizj, che sogliono trovarsi in molte di esse, e che pure abbiamo in più luoghi diligentemente osservati. Secondo queste regole approvi, o condanni il loro spirito tenendosi però sempre un passo indietro nel credere per maggior sicurezza.

269. Prego finalmente il Direttore, che dovendosi prendere la cura di anime, che Iddio conduce per quelle vie straordinarie, che in questi quattro trattati abbiamo esposte, non creda già di avere a combattere cogli struzzi, e coi dragoni a petto nudo, come dice un Dottor Mistico, nè so con qual fondamento; perchè ad un Direttore umile, e diligente, che ricorre a Dio con l'orazione, e proccura di abilitarsi con lo studio, non manca lume dal cielo, non mancano regole in terra per discernere con morale sicurezza lo spirito falso dal vero. Non tema confidando in Dio, che non manca mai di assistere a' suoi ministri, e si faccia sempre animo, con riflettere, che una di queste anime, che cammini rettamente per queste strade insolite, giunge a gran perfezione, e dà più gloria a Dio, che molte, e molte anime di mediocre virtù.

Fine del Trattato Quarto.

TRAT-

TRATTATO QUINTO

Delle Purificazioni passive del senso, e dello spirito.

INTRODUZIONE.

1. EI trattati precedenti ho mostrato al Direttore quasi in prospettiva l'alto, e dilettevole monte della contemplazione, e glie l'ho fatta vedere col miglior ordine, e con la maggior chiarezza, che ho potuto, qual ella sia generalmente, senz'alcuna distinzione di gradi, e quale sia in particolare, secondo i suoi diversi gradi, o questi si formino con atti indistinti, o con atti distinti, e chiari. Ma finora non gli ho additata l'asprezza della strada per cui si giunge ad un monte sì ameno, e sì sublime: nè gli ho posto ancora sotto gli occhi la scabrosità, le spine, gl'intoppi, i pericoli, e i fieri nemici, che s'incontrano per la via, che conduce ad un termine sì delizioso. Tutto questo l'ho riserbato al presente trattato, in cui si parlerà delle purificazioni, o purghe passive, che sono appunto un aggregato di grandi aridità, di grandi tentazioni, di grandi pene, di gran travagli e calamità, per cui bisogna passare, prima di giungere alla divina contemplazione. Nè egli si maravigli, che io gli abbia mostrato il termine, prima di palesargli la strada: perch'essendo la condotta di quell'anime, che camminano per la via di queste purghe, il più arduo del suo ministero, conveniva trattarne sul fine, acciocchè la notizia delle cose precedenti facilitasse l'intelligenza delle cose susseguenti. Non è difficile ai Direttori assistere ad un'anima, che si trova in alto con Dio in dolce contemplazione, assistita, protetta, e accarezzata da lui. Difficile si è condurla per queste strade scabrose con sicurezza; onde quella disanimata dai pericoli non si fermi neghittosa in mezzo al cammino; o spaventata dai patimenti non torni indietro con codardia biasimevole; o soprassatta dai nemici infernali non resti ferita col colpo di qualche peccato, forse mortale. In questo più che in ogni altra cosa, si richiede piena intelligenza, e gran vigilanza nel Direttore. Altrimenti potrebbe accadere, come altre volte è accaduto, ch'essendo egli o incauto, o inesperto di queste vie purgative, in vece di condurre l'anima ad unirsi con Dio nell'alte cime della contemplazione, la portasse, e senza neppure avvedersene, al precipizio.

CAPO I.

Si dividono le purghe in attive, ed in passive. Si mostra la necessità, che vi è delle passive, per giungere alla contemplazione infusa; e queste ancora si dividono in due altre specie di purghe. Prima però si premettono alcuni avvisi importantissimi alla giusta intelligenza, ed al buon uso delle dottrine, che si daranno nel presente Trattato.

2. PRima di metter mano a questo trattato, stimo necessario dare alcuni avvisi, che dovrà il Lettore tenere avanti gli occhi nella presente materia, per non errare circa le dottrine, e documenti di spirito, che si daranno appunto per non errare. Avverta primo, che la contemplazione soprannaturale in due modi può donarsi da Dio, o per mero privilegio senz'alcuna previa disposizione, o in riguardo alle disposizioni, che si trovino nel soggetto, che la deve ricevere. Alle volte ha voluto Iddio mostrare a qualche anima una molto speciale bontà, compartendole il gran dono della contemplazione nel principio della vita sua spirituale, ed anche nel principio della sua conversione, senz'aver l'occhio ad alcun suo particolare apparecchio. Così donò la contemplazione a S. Giovanni Battista nella sua puerizia: così la compartì a S. Paolo dopo la sua conversione, ricolmandolo di lumi eccelsi, per cui poteva già innalzarsi alla vista delle cose divine: così diede a S. Teresa, com'ella stessa narra di sè, nei principj della vita reli-

religiosa, non solo orazione di quiete, ma anche di unione, benchè non fosse ancora entrata in quelle tormentose purghe di lunga aridità, di grandi travagli, e di pene corporali, e spirituali, per cui le convenne passare nel decorso della sua vita. Nè in questo vi è inconveniente alcuno, perch'essendo Iddio padrone de' suoi doni, gli può dare a chi vuole. Vero è, che la contemplazione acquistata in questo modo immaturo, non suol essere durevole, e ciò ch'è peggio, sta esposta a grandi pericoli, se il soggetto, che la riceve senza le debite disposizioni, non le acquisti prestamente con l'ajuto dell'istessa contemplazione, e in questo modo se l'assicuri. Mi giova aver detto tutto questo, perchè non vorrei, che capitando ai piedi del Direttore qualche anima, che senza esser passata per la trafila di quelle purghe, di cui ragioneremo in breve, fosse giunta a qualche grado d'infusa contemplazione; non vorrei, dico, ch'egli se ne prendesse maraviglia, e corresse a condannarla di falsità, o d'illusione. Sappia però, che questo caso è raro, ma pur si può dare, come si è detto altre volte.

3. D'ordinario però non infonde Iddio la luce, e l'ardore soave delle sue contemplazioni in alcun'anima, se non la vede prima ben preparata, e ben disposta al ricevimento di sì gran dono: perchè non si conviene riporre questo celeste balsamo in un vaso o rotto, o immondo, o vile, che lo spanda, o non lo sappia ben custodire. Le disposizioni poi, che si richiedono all'infusione di questa divina contemplazione, parte consistono nella rimozione di tutti gl'impedimenti contrarj; parte nell'acquisto di quelle virtù, e di quella purità, ch'è necessaria a chi ha da tenere con Dio stretto commercio nelle sue orazioni. Poichè se i Giovani, che avevano a comparire alla presenza del Re Nabucodonosor, non dovevano aver minima macchia: *Pueros, in quibus nulla esset macula:* (*Dan. c.* 1. 4.) e se si dava alle fanciulle, che dovevano essere introdotte nei Gabinetti del Re Assuero, un anno intero di apparecchio, ungendosi per sì lungo tempo con ogli preziosi, e balsami profumati; (*Esther c.* 2.) non si converrà poi ad un'anima, che deve per mezzo della contemplazione apprestarsi a Dio, gran Re del cielo, ed anche congiungersi con lui in unione di amore, la mondezza da ogni macchia spirituale, e un lungo, ed esatto preparamento, in cui si vada ungendo col balsamo di odorose virtù? Solo ne può dubitare, chi non intende quanto sia grande la maestà di quel Dio, a cui si dev'ella accostare.

4. Or queste disposizioni appunto s'introducono nell'anima dalle purghe passive, di cui abbiamo ora a trattare, per mezzo di aridità, di tentazioni, di tribulazioni, e di pene interiori, ed esteriori, le più atroci forse che accadano nella presente vita; acciocchè ella ben purgata, abbellita, nobilitata per mezzo di sì gran travagli, sia degna di comparire alla presenza del Monarca de' cieli, e ricevere da lui dolci abbracciamenti in qualche grado più o meno alto di contemplazione, a cui egli degnerassi di ammetterla.

5. Avverta secondo, che le afflizioni, tentazioni, travagli, e penalità, quali esporremo in questo trattato, come mezzi, di cui si serve Iddio per purificare l'anime, che vuole sollevare all'alto della contemplazione, non tutte si danno a tutte l'anime, che Iddio tiene in purga. Quali si danno ad alcune, e quali ad altre; ad alcune si danno con più rigore, ed altre con meno, secondo la maggiore, o minor fortezza, che in quelle si trova per ben soffrirle, e secondo le maggiori, e minori indisposizioni, che bisogna da quelle rimovere; e secondo il più, o meno sublime stato di contemplazione, a cui le vuole Iddio sublimare. Inoltre il tempo, in cui durano l'anime a gemere sotto il torchio di queste pene, non è in tutte lo stesso. In alcuni le purghe sono più brevi (quantunque per brevi, che elle siano, sogliono durare per anni interi) o perchè in essi sono meno pregiudizj per l'acquisto di tanto bene, o perchè il grado delle loro purgazioni è più gagliardo, ed ha forza di prestamente mondarli, o perchè il grado di contemplazione, che è loro destinato, è meno sublime. In altri poi le purghe sono più lunghe, o perchè vi è molto da purgare, o perchè le loro pene vanno interpolatamente mescolate con consolazioni di spirito; e però camminando con lentezza, la loro purificazione procede ancor con lunghezza. Ma se poi accada, che le loro pene siano lunghe, ed insieme siano molto rigide, e senza conforto, sarà segno, che Iddio tiene loro preparata una molto elevata contempla-

zione, se gli saranno fedeli: giacchè l'esaltazione, secondo la regola che danno i Dottori Mistici, suol andar del pari con l'umiliazione.

6. Da questo secondo avvertimento si deduce il terzo, ed è, che non si può dare una regola generale, che competa egualmente a tutte l'anime, nè in quanto alla sostanza, nè in quanto al modo, nè in quanto al tempo: perchè Iddio ha mille modi di purgare l'anime, e renderle disposte a ricevere i suoi doni, come vediamo pur troppo con l'esperienza, e come attesta avvedutamente San Giovanni della Croce, dicendo, che difficilmente si troveranno due anime, che nella loro condotta convengano per metà. Iddio nella purgazione dell'anime ha riguardo a mille circostanze diverse: ha riguardo al sesso della persona più, o meno fragile, alle sue forze corporali, e spirituali più, o meno deboli; ai peccati da lei commessi in maggiore, o minore quantità; al maggiore, o minor profitto, ch'ella va ricavando dalla sua purga: ha riguardo al suo stato, al suo impiego, al suo modo di vivere: ha riguardo ai fini, a cui è ordinata la purga; e a quelli la va accomodando con infinita prudenza. In somma Iddio ha l'occhio a mille cose, che noi neppure arriviamo a comprendere col nostro basso intendimento: e secondo le diverse circostanze varia il modo della purga, e l'adatta destramente al soggetto. E però se volessimo noi dare una regola universale, che quadrasse appuntino ad ogni persona, ci converrebbe fare tanti trattati, quante sono l'anime, che Iddio tiene in questo stato purgativo. Dunque basterà, che noi esponiamo tutte quelle pene, e travagli sì interni, ch'esterni, con cui suol Iddio purificare l'anime, a cui ha destinato il dono della contemplazione, e che avvisiamo il Direttore, che queste stesse penalità variano molto tra un'anima, e l'altra, e in quanto alla tassa, e in quanto al modo, e in quanto alla durazione del tempo: a lui poi si apparterrà, presi i lumi, che qui si daranno sufficienti, il decidere con la sua discrezione, e prudenza, se l'anima da lui diretta trovisi in istato di purgazione, e di qual purgazione.

7. Avverta in quarto luogo il Direttore, che trovando anime afflitte, o per aridità, o per tentazioni, o per infermità, o per altre tribulazioni, non sia facile a credere, che elleno già si ritrovino in purghe passive, e che siano elette da Dio per il dono della contemplazione. Perchè tutte l'anime, che servono a Dio nella presente vita, sono sottoposte a tali travagli: tutte qualche volta nelle loro orazioni soffrono siccità, tutte di tanto in tanto sono con tentazioni assalite dal comune nemico; tutte sono soggette a malattie, a dolori, a persecuzioni, ed ad altri disastri; perchè in realtà per essere esente da ogni travaglio, bisognerebbe escir fuori da questa valle di miserie, e di pianto. Le aridità, le tentazioni, le infermità, i dolori, le persecuzioni, e mille altri mali, che vengono addosso alle persone, che Iddio ha poste nello stato di cui ora parliamo, si distinguono dagli altri mali, e perchè sono straordinarj, e perchè sono mandati da Dio con providenza molto speciale, per disporre l'anima a ricevere le sue divine comunicazioni: e questa speciale disposizione di Dio può anchè conoscersi con molta probabilità, e da ciò, ch'è preceduto alla purga, e da ciò, che l'accompagna, come vedremo a suo luogo. Intanto si metta il Direttore avanti gli occhi questi ricordi, a mio parere importantissimi per il buon uso di quelle dottrine, che si daranno nel decorso di questo trattato. Diamo dunque principio.

8. Le purghe dell'anima, altre si chiamano attive, ed altre passive. Le purghe attive sono tutte quelle industrie, con cui l'anima, assistita dalla divina grazia, proccura di rendersi disposta alla divina contemplazione. E perchè ella sa, che non si possono contemplare le cose celesti e divine da una mente colma di pensieri bassi, vili, e terreni, in quel modo appunto, che non si possono mirare le stelle in un cielo ricoperto di oscure nubi; però s'industria con lo studio della meditazione di perdere ogni amore, ed ogni stima alla patria, ai parenti, agli amici, ai piaceri, alle delizie, alle comodità, alle ricchezze, alla roba, alle dignità, ed agli onori; anzi di concepirne un positivo dispregio, acciocchè si partano dalla sua memoria le specie di tutti questi oggetti nocivi, o almeno rimangano per mezzo di una giusta estimativa sì riformate, che non le siano d'impedimento alla santa contemplazione, a cui aspira.

9. E perchè cancellate dalla memoria, o rinnovate le specie antiche, potrebbero introdursene altre nuove ad intorbidare il cielo della sua mente; perciò aggiunge all'orazioni il ritiro, il silenzio, la solitudine, la custodia di tutti i sensi, a fine che le specie terrene non abbiano alcun adito, nè alcuna apertura, per cui possano nuovamente insinuarsi ad offuscare lo sguardo puro della sua mente. Ma perchè di vantaggio ella intende che per la contemplazione, oltre la serenità della mente, è necessaria la quiete dell'animo, a cui fanno guerra le passioni coi loro tumulti, la carne con la sua ribellione, i mali abiti con le loro perverse inclinazioni: però si affatica di abbattere questi nemici della sua pace e della sua contemplazione, con le penitenze, con la mortificazione interna, e con l'esercizio delle virtù contrarie. In somma per questo vocabolo di *purga attiva* s'intendono tutte quelle fatiche, patimenti, mortificazioni, industrie, ed arti, per cui si sforza l'anima, quant'è dal canto suo (mediante però gli ajuti della divina grazia) di riformare la mente, il corpo, il cuore, e tutto l'appetito sensitivo, per rendersi atta a contemplare le cose divine. In questa prima specie di purghe non mi trattengo lungamente, sì perchè ella appartiene (parlando in rigore) più all'Ascetica, che alla Mistica; sì perchè non vi è bisogno di più lunga dimora, mentre i libri, che instruiscono l'anime circa il modo di conseguire la detta perfezione, sono in sì gran numero, che potrebbero formarsene librerie intere.

10. Passiamo dunque alle purghe passive. Non può l'uomo, per quanto si ajuti, e per quanto si sforzi, giungere con le sue industrie a riformare i disordini della sua natura corrotta per il peccato di Adamo, e molte volte da lui stesso più sconcertata coi peccati, e con gli abiti cattivi, per mezzo loro contratti, e conseguentemente non può con le forze ordinarie della grazia rendersi abile al dono della contemplazione infusa. E'necessario che Iddio ci metta la sua mano potente, e con alcune purgazioni, che dai Mistici si chiamano *passive*, compisca la riforma del suo naturale disordinato, e guasto; e in questo modo lo renda atto alle divine comunicazioni. Queste purghe passive consistono, come già l'accennammo di sopra, in un aggregato di grandi aridità, di tentazioni insolite, di altri travagli straordinarj, sì interni, com'esterni, che Iddio dispone con particolare providenza, a fine di abbattere a viva forza l'appetito ribelle alla ragione, di sveller gli abiti o viziosi, o imperfetti, e di riordinare gli sconcerti della mente: onde resti il soggetto ben lavorato, e ben disposto agl'influssi delle celesti contemplazioni. In somma, siccome non può l'anima imperfetta entrare in Paradiso a mirare svelatamente la faccia di Dio, ed a trasformarsi in lui con amor beatifico, senza prima passare per il Purgatorio, e senza purificarsi tra gli ardori di quelle fiamme; così non può l'anima in questa vita avvicinarsi a Dio con la contemplazione, tenere stretta comunicazione con lui, e molto meno unirsi con lui con mistica unione di amore, se prima non passa per il purgatorio di queste purghe, e a forza di grandi pene non vi lascia la scoria delle sue imperfezioni. Questo è tanto vero, che S. Giovanni della Croce, parlando di quell'anime che hanno già sofferte le predette purghe, dice di loro, che o non entrano in Purgatorio, o poco vi dimorano; perchè hanno già ricevuto il purgatorio nella vita presente: *Quivi si purgano a modo di Purgatorio, nel quale questa è la purgazione, che si deve fare delle colpe, ancorchè veniali. Onde l'anima, che per di qua passa, e resta ben purgata, o non entra in Purgatorio, o poco vi si trattiene: perchè più giova qui un'ora di patire, che molte ivi.* (*Nott. Oscur. lib. 2. cap. 6.*)

11. Per significare la necessità, che vi è di questo Purgatorio terreno, S. Agostino (*in Psalm. 51.*) porta la similitudine dell'oro, che posto nella fornace lascia tra quelle fiamme tutto ciò, che ha di vile, e trattone poi fuori dall'Orefice risplende, e luce. Indi applicando la similitudine dice, che l'Orefice è Iddio, che l'oro da raffinarsi sono l'anime giuste, e che il fuoco sono i travagli, e le pene. In questo fuoco, soggiunge poi il Santo, pone Iddio le anime elette, acciocchè vi depongano quant'hanno di sordido, e d'immondo, e acciocchè ben purgate risplendano finalmente con lo smalto de' suoi celesti doni: *Venit dolor meus, venit & requies mea: venit tribulatio mea, venit & purgatio mea. Numquid lucet au-*

aurum in fornace aurificis? in monili lucebit, in ornamento lucebit. Patiatur tamen fornacem, ut purgatum a sordibus veniat ad lucem. Fornax ista; ibi palea, ibi aurum, ibi ignis: ad hanc flat aurifex. In fornace ardet palea, & purgatur aurum: illa in cineres vertitur, a sordibus illud exuitur. Fornax mundus, palea iniqui, aurum justi, ignis tribulatio, aurifex Deus. Quod vult aurifex, facio: ubi me ponit aurifex, tolero. Jubear ergo tolerare, novit ille purgare. Ardeat licet palea ad incendendum me, & quasi consumendum me: illa in cinerem vertitur, ego sordibus careo. Il che va tutto coerente a ciò, che dice l'Ecclesiastico (*cap. 2. 5.*) che siccome l'oro si purifica nel fuoco, così l'uomo si purga nel fuoco di grandi pene: *Quoniam in igne probatur aurum, & argentum, homines vero receptibiles in camino humiliationis.*

12. Giovanni Gersone ancora reca varie similitudini, tutte acconcie a spiegare il bisogno, che ha l'anima di esser posta in queste purghe passive, per essere ripulita, mondata, e resa capace della divina contemplazione. Dice, che sono elleno un assenzio, amaro sì, ma salubre, per cui l'anima si slatta dalle poppe dei piaceri e terreni, e celesti, a cui era soverchiamente attaccata. Dice, che sono un martello, sotto i cui colpi l'anima si dilata, si distende, e si fa capace a ricevere i doni del Cielo. Dice, che sono una lima, che rode la ruggine de' suoi difetti, e delle sue debolezze, e la rende chiara per l'infusione de' celesti doni, a cui la va disponendo a poco a poco. Dice, che sono una cote, che va lentamente consumando nell'anima rozza quanto ha di ottuso, e la rende acuta all'intelligenza delle cose divine. Dice, che sono un antiperistasi divina, che introducendo un contrasto, fa nascer l'altro per profitto dell'anima: e vuol significare, che le dette purghe portano patimenti, acciocchè nasca la pazienza; recano tentazioni di ogni vizio, acciocchè fioriscano le vere virtù; spargono tenebre di desolazioni, acciocchè spunti la luce di una non ordinaria orazione. Finalmente apporta la stessa similitudine di S. Agostino, dicendo, ch'elle sono una fornace ardente, in cui l'anima lascia nelle fiamme di grandi travagli l'immondezza de' suoi difetti: e poi ne esce fuori folgoreggiante di divina luce. Ecco le sue parole: *Hæc est antiperistasis quædam spiritualis, quæ contrarium fortificat: hæc est cos ferrum exacuens: hæc absynthium pueros ablactans, avellensque ab uberibus: hæc malleus dilatans, & extendens; (in tribulatione dilatasti cor meum:) hæc lima puliens, mundans, eruginans, clarificans: hæc fornax, in qua aurum purgatur, ut rutilet.* (*Gerson Theol. Myst. pract. consid.* 9 & *Psal.* 4. 1.)

13. Or queste purghe sì necessarie, per togliere i pregiudizj, che ha l'anima per ricevere la contemplazione delle cose soprannaturali, e divine, si dividono in due specie, cioè nelle purghe passive del senso, e nelle purghe passive dello spirito. Le purghe passive del senso consistono in un aggregato di pene tutte sensibili, ordinate a domare l'appetito sensitivo, acciocchè s'accomodi allo spirito. Le purghe dello spirito consistono in un altro aggregato di pene tutte spirituali, ordinate a render lo spirito simile, ed uniforme a Dio, quanto comporta l'umana fragilità. Le purghe del senso, riformando il senso interno orgoglioso, e ribelle, preparano all'anima quella quiete, che l'è necessaria per innalzarsi a Dio con qualche grado di dolce, e soave contemplazione. Le purghe dello spirito introducendo nell'anima quella purità più fina, che la fa simile a Dio, la rende disposta ad unirsi, e trasformarsi in lui per amore, in un grado di più alta, e di più eminente contemplazione. Così insegna in più luoghi S. Giovanni della Croce, e specialmente nel capo secondo del Libro secondo della Notte Oscura: *La purgazione del senso è solamente porta, e principio di contemplazione per quella dello spirito, e più serve per accomodare il senso allo spirito, che per unire lo spirito con Dio. Ma restano tuttavia nello spirito le macchie dell'uomo vecchio, sebbene non gli pajono, nè esso le vede; le quali macchie se non si cavano col sapone, e con la forte liscivia della purgazione di questa Notte,* (intende la purgazione dello spirito) *non potrà lo spirito arrivare alla purità, che si ricerca per la divina unione.*

14. Sappia però il Direttore, che non ostante questa dottrina, sempre in una di dette purghe interviene alcuna cosa, che all'altra si appartiene, come osserva bene il Padre Filippo della Santissima Trinità; (*in Theol. Myst. par.* 1. *Tract.* 3. *dist.* 4.) e però tra le purghe del senso si meschiano sempre alcune afflizioni, che toccano il puro spirito; e con le purghe dello spirito si accompagnano sempre alcuni dolori, e alcune pene, che sono proprie

prie del senso; perchè essendo il corpo, e l'anima parti di un istesso soggetto, non è possibile che possa l'una senza l'ajuto dell'altra perfettamente purificarsi. Osservi per tanto il Direttore, quali siano quelle pene, che prevalgono, e che abitualmente tengono afflitta la persona, che Iddio vuol purgare; e decida pur francamente, che in quella specie di purghe ella allora si trova. Ma se mai gli accadesse di trovare qualche anima, che fosse grandemente, ed egualmente oppressa e da quei travagli, che sono proprj del senso, e da quelle afflizioni, che sono proprie dello spirito; decida pure, che Iddio vuole in lei perfezionare ad un tempo stesso l'una, e l'altra purgazione: perchè sebbene il caso è raro, non è però impossibile, anzi qualche volta accade, come mostrerò nel progresso di questo Trattato.

15. Presupposte queste notizie generali, esporrò nei seguenti capi i mezzi penosi, con cui Iddio vuole purgare il senso; poi quei mezzi afflittivi, con cui suole purgare lo spirito di quelle persone, a cui gli piace di compartire il dono della contemplazione soprannaturale, ed infusa. Darò ancora e circa gli uni, e circa gli altri le debite direzioni, acciocchè il Padre spirituale non erri in una materia, da cui può dipendere o la rovina, o la perfezione dei suoi penitenti.

CAPO II.

Si mostra, in che consista la purga passiva del senso, e la necessità, che vi è di una tal purga, per i progressi nella perfezione, e conseguentemente per l'acquisto della contemplazione.

16. Volendo Iddio distaccare qualche anima dai diletti, dalle ricchezze, dagli onori, e dalle vanità del mondo, in cui ha ella lungo tempo menato vita tiepida, o peccatrice, con disegno di condurla per la via della contemplazione alle cime della perfezione; di ordinario suole nel principio adescarla con molte consolazioni spirituali sensibili. Dissi *di ordinario*; perchè si trova qualche anima, che Iddio fino dai primi giorni della sua vita spirituale pone in fiere purghe, dandole grandi aridità, e permettendole contrasti dai Demonj, persecuzioni dagli uomini, e mille altri mali, per cui passando quella virtuosamente, giunge ad alto grado di molto favorita orazione. Ma parlando di ciò, che il più delle volte, anzi quasi sempre accade, dico, che Iddio nei primi incominciamenti della vita spirituale alletta l'anime col dolce delle sue consolazioni, massime quando abbia sopra di loro alti disegni. Pone in tutte le loro orazioni, e in tutti i loro esercizj di virtù, e di mortificazioni una certa soavità sensibile, con cui le rende pronte ad oprare, a vincersi, ed a praticare ogni atto di cristiana pietà. Quindi proviene, che il fervido principiante altro non farebbe dalla mattina alla sera, che meditare, che orare vocalmente, che affliggere il proprio corpo; perchè le penitenze gli riescono dolci, le mortificazioni soavi, i digiuni saporiti, e nella frequenza de' Sacramenti trova tutte le sue delizie.

17. Già egli crede di essere molto approfittato nello spirito, e grandemente avvantaggiato nella virtù, per la facilità, che prova in praticarla, e forse si va nel suo cuore tacitamente preferendo ad altre persone provette nella vita spirituale, non iscorgendo in quelle tanto fervore, e tanta prontezza in operare virtuosamente. Ma s'inganna il poverino, perchè non ha virtù, nè può averla ancora. Non l'ha, perchè la facilità, ch'egli esperimenta negli esercizj divoti, non nasce da abito radicato nell'anima; ma ha tutta l'origine da quel dolce, che lo adesca, e l'invita ad operare. Non può averla, perchè la virtù consiste in un abito forte generato da molti replicati atti, e replicati sovente fra tentazioni, contrasti, e ripugnanze: nè esso, se si consideri il suo stato presente, può possedere un tal abito, non avendo avuto ancora nè tempo, nè occasione di procacciarselo.

18. Quando dunque Iddio vede, che quello si è già per mezzo di questi allettativi sensibili ritirato affatto dal secolo, e si è bene stabilito nella risoluzione di attendere con tutte le sue forze al suo servizio, ritira da lui la sua mano, gli sottrae ogni grazia sensibile, e lo lascia in aridità; acciocchè cominci ad oprare, non più per gusto, o almeno con gusto, come gli accadeva per il passato, ma con difficoltà, e a suo gran costo: e così acquisti le vere, e sode virtù. Questa è dottrina comune tra i Dottori Mistici, insegnata loro dalla quotidiana esperienza, tra

tra quali il Taulero parla così: (*in Serm. Sanctorum Matyrum.*) *Ad hunc verum Dei amorem duplici via pervenitur. Prior est delectatio affluentis gratiæ Dei. Hic jucundum est homini in bonis desudare exercitiis. Facit autem hoc ideo Deus, ut voluptas carnis in eo tanto citius extinguatur ..... Altera via resignationis, & crucis, seu afflictionis. Hic, ut præfati sumus, omnis homo spirituali gaudio privatur. Hinc porro, spiritualis nascitur istorum martyrum fortitudo: estque hæc via ariditatis, & siccitatis.*

19. Spiega tutto questo San Giovanni della Croce con la bella, e ben adattata similitudine di una Madre, la quale nutrisce il suo figliuoletto, mentre ancora è tenerello col proprio latte, lo porta sempre nel suo seno, l'ha sempre tra le sue braccia, lo accarezza, lo bacia, lo stringe al petto, e gli fa mille teneri accarezzamenti. Ma quando poi vede che quello comincia a farsi grande, e ad acquistare qualche forza, che lo renda abile ad operare da sè, lo depone dalle proprie braccia, gli nega il proprio latte; e acciocchè se ne divezzi, gli nasconde le mammelle, o le amareggia col fiele: vuole che cammini coi suoi piedi, vuol che mangi il pane duro. Cessano allora i baci, cessano gli amplessi, cessano gli accarezzamenti. Comincia a trattarlo con qualche asprezza, a riprenderlo, a sgridarlo, ed a percuoterlo ancora; perchè vede molto bene la provida madre, che se volesse trattarlo sempre da bambino, non diverrebbe mai uomo. (*in Nott. Oscur. lib. 1. cap. 1.*) Così Iddio vedendo, che un tiepido, o un peccatore fugge risoluto dal mondo, e si getta nelle sue braccia, per aderire a lui; l'accoglie come bambino, lo pasce col dolce latte delle sue consolazioni, secondo la promessa, ch'egli stesso ne fece in Olea: *Ecce ego lactabo eam, & ducam eam in solitudinem, & loquar ad cor ejus.* (*cap. 2. 14.*) Gli dona tenerezze, o incendimenti interni molto dilettevoli, e qualche volta anche fragranze esterne all'odorato, sapori soavi al palato, massime nell'atto di ricevere la Sacrosanta Eucaristia: e fin talvolta l'adesca con qualche dolce parola, oppure con qualche visione soave, acciocchè deposto l'affetto alle cose mondane, di cui fin'allora è stato vago, si affezioni alle cose soprannaturali, e divine. E tutto questo opera Iddio, perchè vede, che il bambinello spirituale non è ancora capace di più sodo, e sostanzioso cibo: come appunto si diportò l'Appostolo con quei novelli convertiti alla fede della città di Corinto, e se ne protestò con esso loro dicendo: *Tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam: nondum enim poteratis, sed nec nunc quidem potestis; adhuc enim carnales estis.* (*1. ad Corinth. cap. 3. 1.*) Ma quando poi Iddio vede, che la persona ha acquistato tanto vigore di spirito, quanto basta per viver lungi dal mondo, e dalle sue vanità, ed ha già forze bastevoli per servirlo senza queste puerili dolcezze; muta condotta, e le cangia il cibo tenero delle consolazioni nel pane duro dell'aridità. Non la conduce più quasi in braccio, e senza sua fatica, per la strada della virtù: ma vuole, che vi cammini coi proprj piedi, con grande stento, tra molti intoppi, ed anche tra pericoli di cadere, acciocchè lasci d'esser bambino nello spirito, e si faccia uomo spirituale, e santo.

20. Dal detto fin qui sieguono tre cose importanti a sapersi. Primo, che le consolazioni sensibili, di cui sogliono abbondare i principianti nella vita divota per mesi, e forse per anni interi, non bastano per rendere un'anima spirituale, sicchè operi con ispirito sodo, e puro. Giovano però grandemente (e a questo fine si danno da Dio) per allontanarla affatto dal mondo, per renderla costante nella risoluzione di servire seriamente a Dio, e per darle vigore bastevole a soffrire il rigore delle purghe, che le sovrastano. Secondo, che l'aridità lunghe, e penose, regolarmente parlando, sono necessarie per ridurre l'anima divota alla purità dello spirito, perchè per mezzo di tenebre, e siccità tormentose l'appetito sensitivo si abbatte, l'anima si distacca da ogni sensibilità verso gli oggetti e terreni, e celesti, e incomincia ad operare con sentimenti di puro spirito, e con soda virtù. Terzo, che le purghe del senso allora incominciano, quando l'anima, dopo la prosperità di molti favori e consolazioni, entra in una lunga aridità, quasi passando da un chiaro giorno in una notte oscura, come appunto le chiama S. Giovanni della Croce.

21. Ma perchè nei detti principianti sono molti, e grandi difetti, e questi sono altamente radicati nella parte sensitiva,

tiva, benchè ad essi paja di non averne, anzi di essere molto avvantaggiati nella cristiana perfezione: perciò non bastano a ben purificarli le sole predette aridità, massime se essi debbano ascendere a qualche grado d'infusa contemplazione, per cui si richiede una special mondezza: ma è necessario, che Iddio adopri con loro altri mezzi tormentosissimi, e però ora si serva de' Demonj, permettendo loro di tormentarli aspramente o nel corpo, o nell' anima; ora si serva delle cagioni naturali, disponendole con providenza speciale per produrre in essi penosi effetti; ora si serva degli uomini istessi, lasciando che gli affliggano in mille guise. Ed anch'è necessario, che duri tanto questo purgatorio terreno (per usar la frase, di cui mi servii nel capo precedente) finchè l'appetito sensitivo, deposte le sue ribellioni, si soggetti allo spirito, e lo lasci in quella quiete, e serenità, di cui esso ha bisogno, per sollevarsi a Dio con lo sguardo di semplice contemplazione.

22. Ma io molto bene mi avvedo, che non arriverà mai il Direttore a comprendere la gran necessità, che vi è di sì fiere purghe in anime, che per altro sembrano a primo aspetto molto spirituali, se io non discendo al particolare, e non gli metto sotto gli occhi alcuni mancamenti, ed alcune passioni, alle quali, non ostante la loro spiritualità, sogliono esser soggette. Dissi *alcuni mancamenti;* perchè il riferirgli tutti sarebbe, a mio parere, cosa troppo lunga, e non meno molesta. Ma s'egli brama vedergli riferiti con maggior diffusione, ed esattezza, legga la prima parte delle Notti Oscure di S. Giovanni della Croce. Dissi, che *sogliono esser soggette;* per significare, che non tutti i difetti, e passioni, che qui si apporteranno, sono comuni a tutte le anime poste in questa prima specie di purghe, ma quali ad une, quali ad altre. Dissi che sono soggette, non dissi che sono schiave di tali passioni, e mancamenti; per indicare, che non sempre in essi vi è il loro consenso, benchè sempre vi sia il pericolo di consentire, per cagione delle male inclinazioni, che ancora regnano ne' loro cuori. Veniamo dunque al particolare.

23. In primo luogo in questi fervidi principianti, benchè vadano col capo chino in atteggiamento umile, e si esercitino esteriormente in opere vili ed abiette, vi è d'ordinario una superbia interna, molto sottile, e molta nascosta agli occhi loro; perchè hanno stima di sè stesse. Par loro di aver fatto gran profitto: si compiacciono delle loro opere virtuose: si preferiscono agli altri tacitamente ne' loro cuori, a guisa del Fariseo: notano, osservano, disapprovano nel loro interno le altrui operazioni: sono facili a scandalizzarsi di tutti, e di tutto, quasichè tutti fossero difettuosi, ed essi impeccabili: sentono dispiacere delle altrui lodi, massime se queste vengano dalla bocca de' loro Padri spirituali, come volessero essi soli comparire buoni, e virtuosi. Se poi cadano in mancamenti manifesti, che non possano dissimulare, se ne attristano fuor di modo, s'inquietano per essi, e fin talvolta impazientemente si adirano contro sè stessi; chiaro indizio del gran concetto, che avevano formato di sè, per cui pareva loro di non dover più peccare: e ciò che è peggio, dopo tali difetti, in vece di umiliarsi con pace, danno in diffidenze, in isgomenti, e vili pusillanimità; segno evidente, che stavano confidati nella propria virtù, e appoggiati alle proprie forze, da cui vedendosi fraudati, conviene necessariamente che si abbattano, e si perdano di animo. Nè già il dispiacere penoso, e inquieto, che questi provano de' loro difetti, ha origine dall'amor di Dio: nasce dalla loro superbia, per cui non possono vedersi imperfetti, nè sanno soffrirsi difettuosi.

24. E meglio si scorge questa loro superbia spirituale nel tratto, che tengono coi loro Prelati, e Padri spirituali, a cui di mal cuore, e con molta ripugnanza scuoprono le loro debolezze, e nell' atto stesso di scoprirle, le ricoprono col manto di varie scuse. L'opere buone però, ed i favori di Dio gli manifestano con molta chiarezza, e con pari compiacenza, acciocchè facciano tutta la loro comparsa: nè possono oprare altrimenti, se vogliono mantenersi quel buon credito, ch'è loro tanto a cuore. Ma se poi il Confessore disapprovi il loro modo di procedere, e condanni le loro operazioni, lo sentono al vivo, se ne amareggiano altamente ne' loro cuori, perchè più preme loro di essere stimati, e lodati, che d'essere illuminati, e retti. Allora dicono subito, che quel Confessore non è capace, che non intende il loro spirito; oppu-

oppure ch'è troppo rigido, e troppo austero. Vanno in cerca d'alcun altro, che approvi le loro cose, che si accomodi al loro genio; in somma, che dia pascolo alla vanità delle loro menti. Or sebbene tutti questi difetti possono molto moderarsi con la mortificazione, con la resistenza degli atti contrarj, e con la vigilanza sopra sè stesso; mai però non si abbattono, nè mai si svellono dalle radici, finchè Iddio non vi metta mano ad una rigorosa purga, per cui faccia loro mirar cogli occhi, e toccar con mano la propria miseria, e così faccia loro abbassar la testa davvero. E' troppo necessario, che Iddio sottragga loro ogni lume, ed ogni accarezzamento sensibile, e gli ponga in tenebre; che dia permissione al Demonio di assalirli con mille tentazioni empie, laide, e vergognose; e che gli lasci esposti a mormorazioni, a disprezzi, e molti altri mali: altrimenti non si soggettarebbe mai il loro appetito di onore, nè mai svanirebbe dalle loro menti un certo concetto, che hanno formato di sè; in una parola non giungerebbono mai ad acquistare una sincera umiltà.

25. Se poi vogliamo parlare della gola spirituale, possiamo francamente asserire con S. Giovanni della Croce, che appena si troverà un principiante divoto, il quale per quanto cammini rettamente nella via dello spirito, non sia molto macchiato di questo vizio. Conciossiacosachè adescati questi novelli seguaci di Cristo da quel gusto spirituale, che Iddio suol loro concedere nei principj, come ho già detto, lo cercano poi in tutte le loro orazioni, in tutte le loro divozioni, e in tutti gli esercizj di pietà. Se vanno alla meditazione, altro non proccurano, che avere circa i divini misterj qualche gustosa sensibilità: se l'ottengano, par loro, come suol dirsi, di aver toccato il cielo col dito: non ottenendola poi, se ne rimangono mal soddisfatti, e scontenti: cominciano a persuadersi, che le loro orazioni siano disutili, che nulla vagliano nel cospetto di Dio; e delusi da queste false idee, qualche volta le lasciano ancora. Se si accostano al Sagramento dell' Eucaristia, mettono tutto il loro studio in ritrarre qualche sentimento saporoso dalla presenza di quel Dio, che hanno dentro di sè. Se questo manchi, non fanno alcun conto di quella Comunione, e forse ne rimangono anche con iscrupolo; e non riflettono i poverini, che il frutto sostanziale del Sacramento consiste nell' aumento della grazia santificante, a cui molto si coopera con le potenze spirituali, poco coi sensi. Ma ciò, che mi par degno di riso, si è, che i meschini proccurano queste sensibilità gustose a forza di braccia, e per averne alcuna nelle loro orazioni, sforzano la testa, e il petto, si spremono con pregiudizio degli organi corporali, e della loro sanità; come se il sapore spirituale fosse opera della natura, e non effetto della grazia, che Iddio dona a chi vuole, e quando vuole. In somma pare, che questi si persuadano, che nel gusto loro consista il gusto di Dio, e che non provando essi sapore in alcuna cosa, questa neppur debba piacere a Dio, quantunque per altro sia cosa per sè stessa buona, e virtuosa. Persuasione stoltissima: mentre a Dio piace la nudità dello spirito, che sempre suppone una superiorità piena, ed un total distaccamento da ogni consolazione sensibile. Or chi non vede la gran necessità, che hanno questi tali di una rigida purga, in cui per mezzo di aridità, e siccità tormentose rimanga mortificato l'appetito sensitivo, e distaccato da ogni sensibilità, e che l'amor proprio, che cerca sempre sè stesso anche nelle cose spirituali, e sante, resti debilitato: onde non impedisca allo spirito i suoi progressi nella perfezione, e conseguentemente l' acquisto della divina contemplazione?

26. Ma io non voglio allungarmi in riferire altri difetti, e passioni, per cui i principianti si rendono bisognosissimi di lunghe, ed aspre purificazioni, potendo bastare il già detto per persuadere una tal verità. Io solo voglio aggiungere, che quando ancora in alcuno di loro non fossero le passioni tanto vive, nè i mancamenti tanto palpabili, pur gli converrebbe passare per le trafile di queste purghe, e lasciarvi le spoglie dell'uomo vecchio, quali sono il reato della pena contratto con le colpe commesse, gli abiti imperfetti, l' inclinazioni meno rette: come appunto vi passarono i Santi stessi prima di spiccare a Dio il volo su l' ali della pura contemplazione. E che altro furono i gran travagli di un Giobbe, e di un Tobia nella legge antica? e i combattimenti feroci, che sostennero coi Demonj

monj gli Antonj, e gl'Ilarioni nella legge Evangelica, che fiere purghe? E quel lago di leoni, in cui tenne Iddio S. Maria Maddalena de' Pazzi cinque anni interi; e quel crocciuolo di pene interiori, ed esteriori in cui stette a spasimare per due anni continui la B. Angela di Foligno; e quei diciotto anni di nojose aridità, di malattie, e di altri mali, che sostenne con invitta fortezza S. Teresa, furono altro, che atroci purghe, in cui depofero tutti i pregiudizj, che avevano già di prima contratti per la celeste contemplazione? Anzi ardisco dire, che non troverassi alcun Santo contemplativo, che non sia passato per queste due strettoje, eccettuato, come ho detto di sopra, qualche caso straordinario, in cui ha voluto Iddio dispensare dalle leggi ordinarie della sua providenza. Tanto è vero, che per giungere alla contemplazione soprannaturale, ed infusa, è necessario passare prima almeno per le purghe del senso, le quali benchè siano in sè stesse molto rigide, sono però le più miti.

27. Per procedere dunque con tutta chiarezza in questa importantissima materia, dividerò in tre classi tutti i mezzi penosi, di cui si serve Iddio, per compire la predetta purga del senso: primo in quei mezzi purgativi, ch'egli dà da sè stesso; e sono lunghe, e penose aridità: secondo in quei mezzi purgativi, ch'egli adopra per mezzo de' Demonj, e si riducono ad una specie di ossessione, o circumsessione diabolica: terzo in quei mezzi purgativi, ch'egli usa per mezzo di cagioni naturali, e consistono in mali corporali originati da cause necessarie, o in mali morali provenienti da cause libere. Spiegherò nei seguenti capi tutti questi modi tormentosi, con cui purifica Iddio le persone, che vuole condurre alla contemplazione; affinchè non giungano nuovi al Direttore, quando gli vedrà praticati in qualche anima commessa alla sua cura; e affinchè intenda le mire alte, che ha Iddio in affliggere sì aspramente tali anime, che pure si sforzano di servirlo con fedeltà. Poi darò circa ciascuno di essi la debita direzione, con cui sappia egli discretamente condurle per queste vie non meno scabrose, che pericolose.

CAPO III.

Si spiega il primo mezzo, che adopra Iddio per la purga del senso, ed è l'aridità sensitiva: e si mostra come questa dispone l'anima alla contemplazione.

38. Ognuno sa, che i primi passi, che si danno nel cammino dell'orazione, sono per mezzo della meditazione discorsiva, con cui la persona si rappresenta gli oggetti soprannaturali, vi discorre sopra agiatamente, vi esercita gli affetti proporzionati: e se l'anima sia assistita da una grazia sensibile, come suole accadere ne' principj, l'immaginazioni sono vive, i discorsi sono pronti, gli affetti sono dolci, sono fervidi, sono soavi; e le danno grande ajuto per distaccarsi dalle cose caduche, per animarsi all'esercizio delle virtù, e per innalzarsi a Dio con un amore più grande in apparenza, che nella sostanza. Quando poi Iddio, come ho già spiegato nei capi precedenti, vede ch'ella si è già allontanata dalle cose terrene, e dalle occasioni di peccare, ed ha già acquistata virtù, che basti per servirlo, senza questi allettativi del senso, volendo promoverla a maggior perfezione, le toglie quella vivezza di lumi, quella dolcezza di affetti, le toglie la meditazione nel senso che spiegherò nel numero 53. le impedisce il discorso, e la lascia al bujo in una piena, e penosa aridità. Ad una mutazione sì strana la povera anima rimane nel principio sbigottita; e credendo che possa ciò provenire da sua negligenza, sforza anche con modi indiscreti le sue potenze alla meditazione, e al discorso, proccura in mille modi di risvegliare l'affetto addormentato: e vedendo che nulla giova, entra in timore di essere incorsa in qualche grave peccato, e di essere decaduta dalla grazia di Dio: esamina per tanto la sua coscienza, mette al sindicato tutte le sue operazioni, cerca, ricerca; e non trovando cosa alcuna, con cui le paja di aver potuto dare occasione a quel suo gran decadimento, conclude di essere stata abbandonata da Dio, o in pena de' suoi peccati, o delle sue quotidiane mancanze.

29. Ma s'inganna, perchè tutto questo in realtà altro non è, che una contemplazione nel principio secca, asciutta, e penosa, (parlo in caso, che la purga sia or-

ordinata da Dio all'acquisto della contemplazione, come meglio spiegherò in appresso) la quale poi con progresso del tempo diviene soave, e gustosa; per mezzo di cui Iddio la trasferisce a poco a poco dallo stato di meditativa, in cui era, allo stato di contemplativa, a cui dovrà ascendere, se gli sarà fedele. La cosa passa così. Di prima Iddio infondeva gran copia di lumi nella di lei fantasia, per cui avvivava le immaginazioni circa gli oggetti soprannaturali, e rendeva i discorsi pronti, ed efficaci. Quindi proveniva, che nell'appetito sensitivo per quella soggezione, e dipendenza, ch'egli ha dalla fantasia, si facevano impressioni assai dolci, e s'ingeneravano affetti saporiti, e soavi: e perciò riusciva la meditazione sì facile, e sì dilettevole. Quando poi Iddio pone l'anima nella predetta aridità, ritira dalla fantasia la detta luce; onde quella rimane in tenebre, tarda all'immaginazione, ed al discorso, e l'appetito confederato con esso lei, resta arido e secco. Ma nel tempo stesso infonde Iddio nell'intelletto un'altra luce più spirituale, e più pura, per cui ella può fissarsi in Dio, e nelle cose divine, e senz'alcun discorso contemplarle con uno sguardo semplice, puro, e soave, e così di meditativa, ch'ella era, diviene contemplativa.

30. E' vero, che l'anima dovrebbe con le due potenze spirituali, intelletto, e volontà, sentire questa nuova contemplazione, poco nota all'appetito sensitivo; ma pure nei principj non la sente, nè punto la saporeggia per due ragioni: primo, perchè non ha ancora assuefatto il palato ad un cibo sì delicato, e sì puro: secondo, perchè è avezza al cibo grosso, e materiale delle consolazioni sensibili, in cui fin'allora è stata immersa; di quelle fa tutta la stima, e a quelle tiene ancora rivolto lo sguardo. Ma quando poi nel progresso di detta aridità rimane slattata dal dolce di queste sensibilità, sente ella molto bene il sapore di una tal contemplazione in una certa quiete, riposo, e rifezione soave, che per mezzo di essa esperimenta in Dio.

31. Dimostro questo con una ragione manifesta. Quest'anime, poste in aridità, e tenebre, punto non retrocedono dal divino servizio; anzi sono più che mai sollecite di non mancare a Dio, ed esperimentano in sè stesse un certo vigore, e un certo santo ardore di perseverare costanti nella virtù. Lo dice in più luoghi S. Giovanni della Croce, e il Taulero, (*in Festo Plur. Mart.*) l'afferma con le seguenti parole: *Quamvis autem spirituales Martyres isti*, (per Martiri spirituali intende l'anime, che stanno in purghe) *diversis abundent afflictionibus, amant nihilominus Deum suum, nec minori veras virtutes studio, & intentione, quam praecedentes* (per precedenti intende quelli che si trovano in grandi consolazioni, di cui aveva di sopra parlato) *prosequuntur. Habent autem curas, & angustias multas in hac vita, adeo ut saepe ignorent, quo se prae hujusmodi moeroribus vertere debeant; & nudae dumtaxat fidei, spei, caritati in obscura quadam caligine innituntur. Ceterum peccato consentire penitus nolunt, quaelibet jam ipsis eveniant.* Or io domando, donde proviene all'anima tanta fortezza in oprare virtuosamente in questo stato di aridità tenebrosa? Non proviene certo dalla parte sensitiva; perchè questa, come supponiamo, è affatto desolata. Dunque nasce dalla parte spirituale. Ma se lo spirito è involto anch'esso in folte tenebre, bisogna pur dire, che dentro quelle caligini vi sia una luce semplice, spirituale, pura, e indiscernibile all'anima istessa, che la rende forte, e robusta nell'oprare. E questa è appunto quella luce, che produce la contemplazione, quando l'anima distaccata dal sensibile col mezzo di quest'istessa siccità, e quasi spiritualizzata, sappia adattarsele. Donde si deduce il nostro intento, che queste aridità di senso sono un principio di contemplazione per lo spirito, se sappia valersene come si conviene. Il ch'è appunto la dottrina di S. Giovanni della Croce. *Nel tempo adunque*, dic'egli, *delle aridità di questa Notte sensitiva, nella quale fa Dio il cambio, che abbiamo detto di sopra, cavando l'anima dalla vita del senso, e tirandola a quella dello spirito, cioè dalla meditazione alla contemplazione, dove l'anima dal canto suo non può oprare, nè discorrere delle cose di Dio, come si è detto, patiscono le persone spirituali gran pene*. (*In Nott. Oscur. lib.* 1. *cap.* 10.)

32. E qui si contenti il Lettore, che io rechi un'altra dottrina, la quale non solo confermerà, e darà luce a quanto abbiamo fin'ora detto circa le purghe

del

del senso, ma sarà anche il fondamento di ciò, che avremo a dire delle purghe dello spirito nel progresso di questo Trattato. La divozione, in quanto alla sua sostanza, è difinita da S. Tommaso (2. 2. quæst. 82. art. 1.) così: *Voluntas prompte faciendi, quod ad Dei servitium pertinet*: una pronta volontà di fare ciò, che al culto, all'ossequio, ed al servizio di Dio si appartiene. Ma perchè questa stessa volontà di far opre del divino servizio può esser secca, asciutta, e spogliata da ogni affetto soave, e può esser anche congiunta con qualche affetto dilettevole: perciò bisogna distinguere nella divozione ciò, che ad essa è sostanziale, da ciò ch'è solamente accidentale, e riguarda soltanto un certo suo convenevole compimento. La sostanza della divozione unicamente consiste in quell'atto di volontà spedito, e pronto, con cui ella vuole l'opre di onor di Dio. L'affetto dolce poi, che molte volte va unito a quell'atto ossequioso di volontà, è un mero accidente di detta divozione accidentale.

33. Ma qui convien fare un'altra distinzione, che dia maggior luce alla presente materia. Alle volte accade, che quell'affetto grato, e piacevole, che spesso va congiunto con la divozione sostanziale, come ora abbiamo detto, si contenga tutto nelle potenze spirituali; ed altre volte succede, che trabocchi nelle potenze sensitive, e svegli tenerezza nel cuore, e forse ancora sospiri nelle labbra, e lagrime sugli occhi: e però la divozione accidentale dovrà dividersi in due altre parti, cioè in divozione accidentale spirituale, se l'affetto soave si fermi nello spirito, nè passi più oltre; e in divozione accidentale sensibile, se il detto affetto ridondi nel senso interiore per intenerirlo, o per accenderlo. Si vegga il Padre della Reguera nella sua Mistica Teologia, (*Tom. 1. lib. 1. quæst.*) 15.) che tratta dottamente di queste tre divozioni, e ne dà opportunamente la pratica. Ciò che si è detto della divozione, si può anche dire di ogni altra virtù. Parlando e. g. dell'amor di Dio, può dirsi, che altro sia sostanziale, altro accidentale spirituale, altro accidentale sensibile: quell'atto di preferenza semplice, e nudo, con cui la volontà antepone Iddio ad ogni altra cosa per la sua infinita bontà, è amore di carità sostanziale: quella soavità, che suole accoppiarsi con detto atto, se si contenga tutta nella volontà, è amore accidentale spirituale: ma se poi scenda nel cuore, e vi si faccia sentire con ardore, con dolcezza, e forse con dolci lagrime, è amore accidentale sensibile.

34. Veniamo ora al caso nostro. Le purghe del senso consistono nella privazione di ogni divozione accidentale sensibile; perchè in realtà l'appetito sensitivo in tempo di queste purghe è arido, secco, e freddo senz'alcun sentimento verso le cose soprannaturali, e sante, e bene spesso ancora è afflitto da noje, da tedj, e da altri penosi affetti. Ma non consistono già le dette purghe nella privazione di ogni divozione accidentale spirituale, poichè la sottrazione di una tal divozione propriamente appartiene alla purga dello spirito, come vedremo a suo luogo. Anzi le purghe del senso, come dice S. Giovanni della Croce, benchè portino alla parte sensitiva un tormentoso abbandono, recano però alla parte intellettuale una luce pura, per cui può l'anima fermarsi avanti a Dio, con avvertenza amorosa, quieta, pacifica; il che in sostanza altro non è, che una vera divozione accidentale spirituale, ed un principio di vera contemplazione, per cui incomincia ella già a sollevarsi allo sguardo delle divine cose. E se l'anima nel principio, e qualche volta anche nel progresso della sua purga non sente nè questa luce, nè questa quiete in Dio, ma le pare di essere involta in folte tenebre, senza conforto alcuno; ciò proviene, come ho detto un'altra volta, dall'esser ella divenuta (per usare il termine di S. Giovanni della Croce) grossolana per il commercio coi sensi, e per l'attacco alle loro consolazioni; nè può sì presto accomodarsi al sapore di un cibo sì delicato.

35. Si può questo spiegare con la parità degl'Israeliti, che pasciuti nel Deserto di un cibo celeste fabbricato per mano degli Angeli, qual'era la Manna, che giornalmente pioveva loro dal Cielo, pur vi provavano nausea, quasichè quello fosse stato un cibo di niuna sostanza, e di niun sapore: *Nauseat anima nostra super cibo isto levissimo*; e si rivolgevano coi loro pensieri, e coi loro desiderj alle carni, ed alle cipolle di Egitto; non già perchè non fosse quello un

un cibo prezioso, ma perchè avvezzi a quegli altri cibi grossi, e vili, non potevavo saporeggiare una vivanda sì nobile, e sì delicata. E questo è appunto quello, che accade ai principianti assuefatti al pascolo delle consolazioni sensibili. Se Iddio ne gli privi mai affatto per mezzo d' una lunga, e grande aridità, e glielo muti in comunicazioni di puro spirito, che sono appunto quella divozione accidentale spirituale, di cui ragiono; essi per qualche tempo non sono capaci di gustarne, perchè hanno il palato avvezzo a quell' altro cibo, sovrannaturale sì, ma materiale, e sensibile.

CAPO IV.

Si danno alcuni segni per conoscere, se l' aridità della parte sensitiva provenga da purga passiva. E si danno altri segni per conoscere, quando l'aridità, che proviene da purga passiva, sia indirizzata alla contemplazione.

36. L' Aridità del senso può provenire da tre cagioni diverse, o da tiepidezza colpevole, o da malinconia naturale, o da purga passiva, ordinata da Dio all' acquisto della celeste contemplazione, oppure, come alle volte accade, indirizzata al solo spirituale avanzamento dell' anima, che la deve pazientemente soffrire. S. Giovanni della Croce (*in Nott. Oscur. lib. 1. cap. 9.*) dà tre contrassegni per conoscere, quando la detta aridità sia data da Dio in purga, e però non riconosca in alcun modo la sua origine o dalla tiepidità, o dall' umor malinconico. Il primo segno è, se l' anima, che non trova più gusto, e consolazione sensibile nelle cose di Dio, neppur la cerchi nelle cose create. Quando questo accade, ha il Direttore giusto fondamento di credere, che l'aridità non nasca da tiepidezza: perchè è proprio di un' anima tiepida il ritirarsi da Dio, per andar dietro agli oggetti caduchi, o per prendersi gusti, e consolazioni terrene. Ma perchè potrebbe darsi il caso, che l' umor malinconico, predominando in qualche persona, giungesse ad occupare l' appetito sensitivo in modo, che non vi potesse fare impressione alcuna dilettevole nè Iddio con i dolci allettativi della sua grazia, nè il mondo con le fraudolenti lusinghe de' suoi diletti, onde quella se ne rimanesse affatto insipida, ed incapace di qualunque diletto sensibile; però dà il sopraccitato Santo il secondo segno, per non errare: ed è, che l' anima arida, e desolata non perda la memoria di Dio, ma lo cerchi tra le afflizioni del senso, e si sforzi di essergli fedele; e perchè teme di non servirlo con fedeltà, e di tornare indietro nella via dello spirito, ne senta pena. Se il Direttore ravvisa questo segno nel suo discepolo, sia pur certo, che l'aridità non proviene da fredda malinconia; poichè questa non desta mai nell' anima premure di servire Iddio; ma sveglia solo svogliamenti, fastidj, inquietudini, e rende l'anima indisposta all' opere del divino servizio. Anzi si assicuri sempre più, che in una tale aridità non vi ha luogo la tiepidezza: mentre questa porta sempre seco rilassamento nel bene, allargamento di coscienza, e rallentamento nel servizio di Dio. Finalmente dà il Santo il terzo contrassegno, cioè, che l' anima, la quale prima godeva di molto saporite meditazioni, si trovi poi nelle sue meditazioni impedita, e quasi impossibilitata al discorso. Questo segno è assai buono, se l' aridità sia data da Dio per disposizione alla contemplazione: perchè non volendosi più Iddio comunicare all' anima per mezzo della fantasia, e del discorso, come faceva di prima, ma per mezzo di atti contemplativi in purità di spirito, lega l' immaginativa, e difficulta i discorsi, come improporzionati, anzi impeditivi delle comunicazioni di puro spirito. Donde siegue ciò, che ho detto nel capitolo precedente, che non potendo più l'anima immaginarsi gli oggetti divini, nè discorrere sopra quelli, comincia ad avere una certa attenzione a Dio, semplice, quieta, e confortativa dello spirito, ch'è principio di vera contemplazione.

37. Da questi tre contrassegni, e massime dai due primi, cioè che l'anima desolata non trovi gusto in Dio, nè lo cerchi fuori di Dio, e che fra le sue desolazioni vada tutta sollecita di servirlo, e con un certo timore penoso di non essergli fedele, potrà il Direttore dedurre con moral sicurezza, che una tal aridità non sia originata o da una colpevole tiepidezza, o da una malinconia neghittosa; ma che le sia data da Dio in purga, e per suo spirituale vantaggio. Ma non potrà già da tutto questo arguire, se una tal purga sia

sia da Dio indirizzata ad introdurre nella predett' anima spirito di contemplazione: perchè non a tutte l'anime, che servono Iddio fedelmente, si dà questo eccelso dono; anzi poche sono quelle, a cui Iddio lo comparte. La ragione egli la sa, nè tocca a noi entrare negli arcani imperscrutabili dei divini consigli, per indagarla. Dall'altra parte vediamo con l'esperienza, che l'anime, le quali attendono seriamente allo studio dell'orazione, tutte o più, o meno patiscono penose aridità. Dunque convien dire, che non tutte le aridità siano mandate da Dio per disposizione prossima alla divina contemplazione. Dunque, acciocchè non erri il Direttore in una cosa di tanta importanza per l'altrui giusto regolamento, bisogna che io gli dia alcuni contrassegni, per discernere, quando l'aridità purgativa sia con provvidenza speciale ordinata all' acquisto della contemplazione, e quando nò.

38. Il primo segno potrà egli ricavarlo da ciò, ch' è preceduto a queste purghe del senso. Osservi, che quell' anime, a cui è da Dio destinato il dono della contemplazione straordinaria, ed infusa, prima ancora di essere poste in purga, sogliono ricevere molti favori straordinarj nella parte sensitiva; ricevono di tanto in tanto grandi dolcezze, o grandi accendimenti nel cuore, per cui tremano fin talvolta, e si dibattono, non potendo resistere alla piena di tanto affetto; alcune di esse sentono locuzioni interne, molto amorevoli; altre hanno visioni oculari, o immaginarie di personaggi celesti, molto dilettevoli; ed altre hanno altre simili grazie sensibili. Così accadde alla B. Angela di Fuligno, prima di esser posta in quel suo atroce abbandonamento, che accennai di sopra; così a S. Maria Maddalena de' Pazzi, prima di esser gettata in quel lago di feroci leoni; così a S. Teresa prima delle sue lunghe aridità; e così quasi a tutti gli altri Santi contemplativi, come si può scorgere dall'Istorie delle loro Vite. E la ragione di questo a me pare manifesta; perchè, volendo Iddio avere con tali anime tratto straordinario in comunicazione di spirito, e di pura contemplazione, par che convenga che faccia loro fin dal principio quelle grazie straordinarie, di cui allora sono capaci, acciocchè gl' incominciamenti vadano coerenti ai progressi, ed al fine della loro vita spirituale, ed anche, acciocchè meglio si dispongano con quei primi favori al ricevimento di altri favori di maggior pregio, che vuole loro comunicare. Questo però non accade a quelli, che non sono eletti per la contemplazione; perchè sebbene anche ad essi doni Iddio nel principio qualche consolazione, e qualche allettativo sensibile, per adescargli al suo servizio; nulla però suole compartire loro d' insolito, nulla di grande, e di straordinario.

39. Il secondo segno potrà prenderlo il Direttore da ciò, che accade all' anima nel tempo di tali aridità. Conciossiacosachè le aridità, che si danno alle persone, che non sono elette per la contemplazione, sono meno rigide, e le loro tenebre sono meno folte. Inoltre le loro aridità non sono lunghe, e continuate; ma sogliono andare intramezzate da conforti sensibili. Nasce loro la notte; ma presto torna a consolarle con la luce il giorno. Così insegna S. Giovanni della Croce: *Quelli, che non vanno per il cammino della contemplazione, tengono modo assai differente, e in questi tali cotesta notte di aridità non suol essere continua nel senso: e quantunque alcune volte le abbiano, altre però no: e sebbene alcune volte non possono discorrere, altre però possono, come solevano prima.* Indi arreca la ragione, perchè le aridità di questi siano meno continuate, e più miti: *Perchè Iddio gli mette in questa notte, per esercitarli, e umiliarli, e riformar loro l'appetito, acciocchè non si vadano allevando con ghiottoneria nelle cose spirituali; e non per condurli alla vita dello spirito, cioè a questa contemplazione.* (*In Nott. Oscur. lib.* 1. *c.* 9.) Al contrario poi all'anime, a cui è riserbato il dono della contemplazione, si dà un' aridità più rigorosa, e continua; e sebbene Iddio nei principj si accomoda alla loro fiacchezza, inframettendo alle tenebre la luce, alle siccità i gusti, e le consolazioni; inoltrandosi però elleno nella loro purga, le lascia in quanto alla parte sensitiva in totale desolazione, quasi senz'alcun interrompimento, e senz' alcun conforto per anni interi. Così afferma il Santo nel precitato luogo.

40. Il terzo segno potrà averlo il Direttore dagli effetti, che da dette aridità risultano: e questo a mio credere è il segno più chiaro, perchè non vi è regola migliore, per intendere il fine, che ha Iddio nelle sue opere, quanto veder

i buo-

i buoni effetti, che quelle di lor natura producono. Se però alcuno dopo l'aridità, torna sempre ai suoi discorsi, torna sempre ad esercitarsi ne'suoi affetti sensibili, è segno, che Iddio mettendolo in desolazione, altra mira non ha, che renderlo un meditativo perfetto. Ma se poi la persona nel tempo delle sue aridità si trovi quasi sempre in sterilità nella sensibilità degli affetti, e impossibilitata quasi sempre al discorso, e solo esperimenti alle volte un certo sguardo in Dio semplice, amoroso, e quieto, che le arrechi non diletto di senso, ma rifezione di spirito; è indizio manifesto, che la siccità è ordinata alla contemplazione, di cui è già principio quell'amorosa attenzione, che ella trova tra le sue tenebre in Dio.

CAPO V.

Si espongono i frutti salutari, che producono nell'anima queste aridità purgative; e si va accennando il modo, con cui l'anima per mezzo di essi si dispone alla contemplazione.

41. PER non tornare più volte a ripetere l'istesse cose, avverto il Lettore, che tutti i frutti preziosi, che ora riferirò, benchè siano principalmente effetti dell'aridità afflittive, di cui abbiamo fin'ora ragionato, sono anch'effetti degli altri mezzi purgativi, che Iddio pur dà per la purga del senso, e noi riferiremo in breve. Avverto in secondo luogo, che questi frutti salutevoli non si acquistano da tutte l'anime in un'istessa tassa, e in un'istessa misura: ma in alcune sono più copiosi, in altre più scarsi, secondo la maggiore, o minore rigidezza delle loro purghe, e secondo la maggiore, o minore fedeltà, e costanza in lasciarsi purificare dalla forte mano di Dio. In terzo luogo avverto, che quest'istessi frutti, che risultano all'anime da tali purghe con tanto loro vantaggio, sono appunto quei santi fini, per cui Iddio loro le manda, essendo allora più che mai pietoso, quando si mostra inverso loro più rigido, e più severo.

42. Il primo frutto dell'aridità purgativa, è l'umiltà, o questa si prenda in senso negativo, in quanto esclude i difetti contrarj della superbia; o in senso positivo, in quanto include le sue belle doti. Non vi è principiante, o proficiente, che sentendosi spirare favorevole in tutte le sue orazioni, e le sue operazioni l'aura dolce, e soave della grazia, non si gonfii un poco, e non concepisca qualche occulta stima di sè; o almeno non abbia qualche compiacenza delle proprie azioni, e non ne viva di sè contento, e pago: poichè sebbene le consolazioni divine vanno sempre accompagnate con un certo abbassamento interiore, contuttociò la prosperità spirituale o poco, o molto, sempre ubbriaca le nostre deboli menti. Ma se poi il vento favorevole della divina grazia abbandoni la pover' anima nelle secche di qualche molesta aridità, e sottrattale ogni luce, la lasci involta in una notte di dense tenebre; presto svanisce dalla sua mente ogni compiacenza vana, ed ogni concetto mal fondato di sè: non più si preferisce agli altri, non più giudica le altrui operazioni, non più invidia l'altrui bontà, essendo già sottratto ogni fomento alla sua vanità. Onde conclude S. Bonaventura, che è troppo necessaria a questi tali la sottrazione di ogni grazia sensibile, acciocchè non si vadano perdendo a poco a poco per quegli stessi mezzi, per cui gli voleva Iddio perfezionare. *Si consolatio spiritualis non subtraheretur homini aliquando, nimis extolleretur, & gratiam perderet, & periret. Subtrahitur ergo, ne amittat, & perdat: sicut pater parvulo filio nummos negat, ne de ipsis ludat, & perdat; donec proficiat in prudentia, & sciat provide conservare.* (4. *in proces. Relig. cap.* 1.) Spiega questo stesso S. Francesco di Sales con la similititudine di una Madre, la quale ricusa di dare al suo tenero figliuoletto paste inzuccherate, perchè vede, che gli generano nelle viscere vermi nocivi. (*Part.* 5. *dell' Introd. cap.* 14.) Così Iddio ci toglie il dolce delle sue consolazioni, quando vede, che il verme di una vana presunzione comincia a pallulare ne'nostri cuori.

43. Nè solamente l'aridità purga l'anima dai difetti di una fina, benchè nascosta, superbia; ma vi introduce ancora una positiva umiltà, radicandovi una bassa cognizione di sè stessa. Non trovando più la persona nè pascolo, nè appoggio in Dio, e nelle cose spirituali; incontrando in ogni cosa buona tedj, noje, ripugnanze, bisogna pure che rientri in sè stessa, che conosca la sua gran miseria, che la palpi con le sue pro-

prie mani, che intenda di non poter far da sè cosa alcuna, e che cominci a dispregiarsi, e aversi a vile. Molto più bisogna, che cresca questo concetto vile di sè, quando quella si vede per ogni parte perseguitata da' demonj, fatta berlaglio di laidissime tentazioni, e di suggestioni scellerate, ed empie: quando si senta venire addosso persecuzioni, mormorazioni, disprezzi, e calunnie, cose tutte, che sogliono andar congiunte o in tutto, o in parte con tali aridità, acciocchè abbiano queste forza d'introdurre nella persona desolata una sincera umiltà. Questo è tanto vero, che S. Lorenzo Giustiniani arriva a dire, che è quasi impossibile che si giunga all'acquisto del proprio conoscimento senza prima passare per la trafila di tali prove. *Quis autem, nisi quandoque derelictus, propriam agnosceret fragilitatem? Continuus successus occasionem parat elationis. Vix quippe flagellis eruditus animus, & tentationibus adstrictus, suam valet intelligere infirmitatem.* (*de casto Connub. cap.* 15.)

44. Il secondo frutto dell'aridità purgativa è un maggior rispetto alla presenza di Dio, ed un maggior timore riverenziale, e filiale verso di lui. L'anima umiliata con tali desolazioni tratta con Dio con maggior riverenza; il che non faceva prima nella prosperità delle sue consolazioni: e ne reca la ragione S. Giovanni della Croce; *perchè*, dic'egli, *quel sapore, che sentiva, faceva, che l'appetito circa Dio fosse alquanto più ardito, e men rispettoso di quel, che doveva.* (*in Not. Oscur. lib.* 2. *cap.* 12.) E ne apporta l'esempio di Mosè, che vedendo Iddio sotto il simbolo di quelle fiamme, che serpeggiavano attorno il roveto, già rapito dal dolce di quella visione, affrettava i passi, per avvicinarsi a quel sacro fuoco: *Vadam, & videbo visionem hanc magnam.* Ma che? *Cernens Dominus, quod pergeret ad videndum*: vedendo Iddio la sua animosità, l'arresta in mezzo al cammino, ordinandogli che si scalzasse, acciocchè alla vista de' suoi piedi vili intendesse la sua bassezza: *Ne appropries, inquit, huc; solve calceamentum de pedibus tuis.* Allora divenne sì rispettoso Mosè, che non ardiva alzare neppure un occhio verso quelle fiamme divine, anzi si nascose per verecondia il volto: *Abscondit Moyses faciem suam: non enim audebat aspicere contra Deum.* (*Exodi cap.* 3.) E questo appunto avviene nel caso nostro. Vedendo Iddio un'anima divenuta per i molti gusti spirituali animosa, e forse ardimentosa in trattare con lui, la mette in una penosa aridità a mirare i suoi piedi, voglio dire la sua miseria, acciocchè fatta umile, divenga anche più ossequiosa avanti la sua divina maestà; e ancora acciocchè concepisca di lui un timore riverente, e filiale, come le si conviene per il suo profitto: il che è appunto quello, che dicevo in secondo luogo. Se un Padre troppo accarezzi un suo figliuolino, e proceda con esso lui con maniere troppo dolci, e piacevoli, prende quello ardire, e si fa lecito d'insolentire anche alla presenza del suo Genitore. Ma se il Padre gli si nasconda, e gli si facci veder turbato; se prenda a sgridarlo con modi aspri, ed a correggerlo con le percosse: ancora si mette quello in timore, e diviene più circospetto, e più cauto nel suo operare. Così dopo che Iddio ha per qualche tempo accarezzata un'anima, che nello spirito è ancor bambina, con le sue spirituali dolcezze; acciocchè quella non divenga ardita, e baldanzosa con suo gran pericolo, le si nasconde nell'orazione, o le si fa vedere quasi sdegnato tra noje, e tedj, e siccità fastidiose, e la percuote in mille guise con tentazioni, con dolori, con avversità, e con disastri: allora quella comincia a temere del suo celeste Padre; congiunge con l'amore il timore; e con questi due affetti cammina poi sicura per la via dello spirito.

45. Ed ora intenderà il Lettore, perchè Iddio di ordinario premetta alla contemplazione queste penosissime desolazioni. Dice il Signore in Isaia, ch'egli guarda con occhio di amore quelle anime, che sono piene di umiltà, e di timore: *Ad quem autem respiciam, nisi ad pauperculum, & contritum spiritu*, o come leggono i Settanta, *super humilem, & quietum, & trementem sermones meos?* (*cap.* 66. 2.) S. Girolamo spiegando queste parole, dice, che Iddio assume tali anime, come suo tempio per abitarvi, e conversare domesticamente con loro: *Habitator cæli, imo creator omnium, qui in terris templum habere se denegat, humilem, & quietum, & trementem sermones suos hominem, libenter assumit in templum.* E S. Bernardo più chiaramente aggiunge, che la grazia della contemplazione non si merita, non si conserva,

va, nè si ricupera, senonchè da quell'anime, che temono, e sentono bassamente di sè: *In veritate didici nihil æque efficax esse ad gratiam promerendam, retinendam, recuperandam, quam si omni tempore coram Deo inveniaris non altum sapere, sed timere.* (*in Cant. serm.* 54.) Or siccome non vi è cosa, che ingeneri tanto nell'anime una schietta umiltà, un'umile riverenza, e un riverente timore verso l'Altissimo, quanto l'aridità, e gli altri mezzi purgativi; così volendo Iddio sollevare qualche persona alla contemplazione, la mette tra queste dure strettoje, acciocchè presto si disponga con le predette virtù a ricevere un sì eccelso dono.

46. Il terzo frutto è quello, che ho di sopra espresso in più modi, cioè che l'anima si distacchi dalla dolcezza delle consolazioni sensibili, si avvezzi a cercare non il gusto proprio, ma il solo gusto, e volere di Dio, ad oprare il bene non per diletto, ma per il puro amore della virtù; e a procedere costantemente per la via dello spirito, con la sola scorta della fede nuda, e spogliata di questi grati allettativi del senso, e in questo modo il brutto vizio della gola spirituale rimanga in lei estinto. Qui bisogna persuadersi questa gran verità, che non meno impedisce il profitto spirituale, e specialmente l'acquisto della celeste contemplazione l'attacco (si avverta a quella parola *l'attacco*, perchè i doni di Dio per sè stessi promovono gli avanzamenti dello spirito: l'impedimento sta nell'attacco a tali doni, che sempre è vizioso) l'attacco, dico, ai beni della terra, che l'attacco ai doni del cielo; perch'e negli uni, e negli altri trova egual pascolo l'amor proprio; anzi nei doni soprannaturali, come senza paragone più dolci, ve lo trova maggiore. E' vero, che gli dà Iddio, come dà anche i beni terreni: ma non ce li comparte già, acciocchè c'inviluppiamo in essi con l'affetto, ma acciocchè per mezzo di essi ci affezioniamo a lui solo. E però dice Isaia, che Iddio non comunicherà le sue intelligenze, per cui si forma la contemplazione soprannaturale, se non all'anime slattate dalle poppe de' gusti spirituali sensibili: *Quem docebit scientiam, & quem intelligere faciet auditum? ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus.* (*cap.* 28. 9.) E questo è appunto quello, che si ottiene in modo penoso sì, ma efficace, per mezzo delle predette aridità.

47. Il quarto frutto di tali aridità, anzi di tutta la purga del senso, è quello, che pure nei capi precedenti accennai, cioè l'abbattimento dell'appetito sensitivo, affinchè s'ingeneri nello spirito quella pace, che gli è tanto necessaria per le sue contemplazioni. Fin per le speculazioni naturali è necessaria la quiete dell'animo, come ognun sa: basta che un Letterato sia agitato da veementi passioni, acciocchè si renda inabile a fissarsi con la mente nello studio delle verità filosofiche. Pensi dunque il Lettore, quanto sia necessaria questa quiete, e quanto debba essere placida, e serena per la contemplazione delle cose soprannaturali, che sono tanto più eminenti, e sublimi. Aggiungete che la contemplazione, oltre la fissazione della mente, porta seco un affetto divino, che richiede un'anima ben disposta a riceverlo con una perfetta serenità. Ma qual serenità, qual quiete può essere in quell'anima, il di cui appetito non sia ancora soggiogato, e depresso: mentr'è proprio di questa potenza ribelle far guerra sempre allo spirito, e tenerlo in agitazione col tumulto delle sue passioni, con l'inquietudine de' suoi affetti? Dall'altra parte qual mezzo più efficace vi può essere per soggettare una potenza sì orgogliosa, che una purga tutta ordinata ad abbatterla con siccità, con tedj, con desolazioni, con tentazioni, con dolori, con pene, con depressioni, e con mille altri mali? Certo è, che se ella, sopraffatta da tanti contrarj, non rimarrà affatto morta, resterà certamente mortificata; e lascierà in pace lo spirito, per godersi di quella tranquillità, che gli è necessaria per immergersi nella contemplazione delle celesti cose.

48. Il quinto frutto di tali aridità si è il perfezionare l'anima nelle virtù teologali. Incominciamo dalla fede. L'anima, posta in delizie, aderiva alle verità di fede, ajutata praticamente da quel sentimento divoto, e dolce, ch'esperimentava circa gli oggetti soprannaturali da Dio rivelatici. Lasciata poi all'aridità non crede più, perchè provi, perchè senta, e perchè esperimenti cosa alcuna, essendo già svanita dal suo cuore ogni esperienza: ma crede solo all'oscuro, alla cieca, perchè l'ha detto l'infalli-

 bile

bile verità: il che è appunto questo, in cui consiste la fede nuda, la fede pura. Perciò dice S. Bonaventura, che Iddio ci sottrae la sua grazia sensibile, acciocchè impariamo a non appoggiarci alle proprie esperienze nel credere, ma solamente alla Scrittura Sacra, e alla fede. *Vult autem Dominus erudire nos per subtractionem consolationis, & juniti veritati Scripturæ, & fidei, potius quam nostræ qualicumque experientiæ*. (*Procesf. 5. Relig. cap. 1.*) Il che concorda con ciò, che dice S. Gregorio, che la fede, quanto più ha di esperienza, tanto più scema il merito: *Fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum*. (*Hom. 26.*)

49. Passiamo alla speranza. Che gran virtù è mai, dico io, sperare assistenza, e protezion da Dio, mentre la persona si vede, e si sente assistita, e protetta dallo stesso Dio con gli accarezzamenti di mille spirituali dolcezze? Per giungere a questo, poco vi vuole: virtù grande è senza dubbio sperare in Dio, quando ci sembra di essere da lui abbandonati, quando ci vediamo armato contro l'inferno con le sue tentazioni, e forse anche gli uomini con le loro persecuzioni, quando in somma ci pare di avere il Cielo, la terra, e l'Inferno unitamente congiurati ai nostri danni, come suole accadere in queste purghe del senso. Questa è speranza perfetta, che non si fonda nelle proprie esperienze, ma nelle promesse di un Dio onnipotente, e fedele, che il tutto può, e non ci può mancar di parola. Questa è speranza eroica, che non sentendo gli effetti della divina bontà, anzi parendole di provarli contrarj, pur in lei si abbandona, sapendo, quanto ella sia più inclinata a compartirci i suoi beni, che noi a ricevergli. E di questa tempra appunto fu la speranza di Abramo, ammirata da tutti i secoli, mentre sperò costantemente nelle promesse fattegli da Dio, quando la ragione naturale lo persuadeva a non sperare: *Qui contra spem, in spem credidit*, come dice l'Appostolo. (*ad Rom. cap. 4. 18.*). Veniamo finalmente alla carità.

50. Ardisco dire, che non è possibile conoscere, se un'anima ami Dio con vero amore, se non sia posta tra queste nojose aridità, e tra l'asprezze di queste purghe. Conciossiacosachè volendo Iddio operare in noi con la sola grazia sensibile di un dolce amore, non vi è alcuno, benchè sia perfido peccatore, o peccatrice infame, che non si arrenda tosto a quelle soavi attrattive. Addolcindo Iddio con le sue consolazioni le nostre azioni virtuose, anche dell'opre istesse aspre, ardue, e faticose, si forma un agro dolce, saporito al palato della nostr'anima; l'istesse pene riescono gradite, e l'istesse mortificazioni ci si rendono dilettevoli: nè però fin qui si può discernere, donde si muove la persona ad operare, se dall'amore, che porta a Dio, o dal dolce pascolo, che trova nell'amore di Dio. Ma non così accade, se l'anima, lasciata in desolazione, trovi tedio nell'orazione, ripugnanza nelle mortificazioni, difficoltà negli atti di virtù; e molto più se sia posta a penare nel fuoco di altri gran travagli o interiori, o esteriori: allora sì, che perseverando essa costante nel servizio di Dio, soggettandosi con pace al suo santo volere, e baciando con rassegnazione quella mano divina, che la percuote; dà segni manifesti e certi di amare Iddio con un amore, tenero no, ma sodo, ma forte, ma virile, ma sostanzioso; e ne rende la ragione S. Giovanni della Croce: *poichè non più per il gusto, e sapore, che trova nell'opere, si muove, ma solamente per Dio*. (*In Nott. Oscur. lib. 1. cap. 13.*) Ed ecco la ragione, per cui Iddio operando di legge ordinaria, non ammette mai alcun'anima alla perfetta contemplazione, se non sia prima passata per il fuoco di queste dolorosissime purghe: perchè in realtà la contemplazione consiste negli atti delle virtù teologali, e massime della fede, e della carità, perfezionati coi doni dello Spirito Santo. Sicchè la persona, regolarmente parlando, giungere a contemplare non può le cose divine, se prima nel Purgatorio di queste pene non sia stata ben raffinata nell'esercizio di queste teologiche virtù.

51. Il sesto frutto di dette aridità si è il render l'anima perfetta anche nelle virtù morali. Non è già mia intenzione esaminare ad una ad una ciascuna virtù, e mostrare la perfezione, che ricevono da tali purghe; perchè sarei troppo luogo, e mi renderei soverchiamente molesto. Se però vorrà il Direttore scorrere sopra di esse con uno sguardo della sua mente, vedrà chiaramente, che qui è dove si acquista la vera pazienza; e fra tante tenebre, siccità, angustie, contrasti, dolori, afflizioni, e tante altre gravissime tribolazioni si affina questa virtù, come l'

pro nel crocciuolo, secondo il detto dell' Ecclesiastico: (*cap.* 2. 4.) *Omne quod tibi applicitum fuerit, accipe, & in dolore sustine, & in humilitate tua patientiam habe: quoniam in igne probatur aurum, & argentum, homines vero in camino humiliationis*. Vedrà che qui si prova la fedeltà di un' anima, non abbandonando Iddio, mentre le pare di essere abbandonata da lui; che qui si acquista la longanimità, non lasciando la persona l'orazione, e gli altri esercizj di pietà tra i languori di tante desolazioni; che qui si guadagna la mansuetudine, giacchè l'anima umiliata più non si adira contro sè stessa per i suoi mancamenti, nè più si sdegna contro de' prossimi per le loro mancanze; che qui si perfeziona la castità, mentre l'appetito, che prima immortificato riceveva con ribellione di senso l'istesse consolazioni di Dio, poi abbattuto l'accoglie in modo più spirituale, e più conveniente alla di lei santità; che qui l'intelletto s'illumina per la cognizione di sè, e di Dio: perchè *vexatio*, come dice Isaia (*cap.* 28. 29.) *intellectum dabit auditui*; la vessazione, e l'angustie, quasi strette trafile, acuminano l'intelletto, l'assottigliano, e lo rendono abile ad intendere l'imperfezioni dell'anima, ed a penetrare le alte perfezioni di Dio; che qui la volontà si fa forte tra mille contrasti; e siccome una quercia, combattuta dai venti su la cima di un erto monte, getta più profonde le radici; così ella combattuta internamente da ripugnanze, ed esternamente dai demonj, e dagli uomini, si radica profondamente nell'esercizio di tutte le virtù. Vedrà in somma, che l'anima per mezzo di tali purghe vien trasferita dalla vita del senso alla vita dello spirito: voglio dire, che dove prima la meschina era divenuta sensitiva per l'attacco ai gusti spirituali sensibili, poi tolte tante sensibilità, e mortificata in mille guise, divenga tutta spirituale, operando con l'intelligenza della mente, e con gli atti liberi della volontà, in cui consiste la purità dello spirito. Ma intanto non lasci il Direttore di fare una riflessione molto utile, cioè quanto le vie nostre siano diverse dalle vie di Dio. E certo, che non troverà egli persona alcuna, ch'entrando in queste vie spinose, non creda d'essere perduta: e pur è certo dall'altra parte, che allora ella entra nella via vera della salute, e della perfezione, anzi della contemplazione ancora, se però a questa sia da Dio destinata.

52. Avverta però il Direttore, che tutti questi frutti di spirito sì preziosi, e sì copiosi, non si ottengono da tutte l'anime, che sono in purga; ma solo da quelle, che tra le desolazioni, tentazioni, combattimenti, e travagli si mantengono fedeli a Dio, e persistono immobili, e costanti nel divino servizio, come insegna l'Appostolo: (1. *Corint.* 15. 58.) *Stabiles estote, & immobiles, abundantes in opere Domini semper; scientes quod labor vester non est inanis in Domino*. Ma qui sta la difficoltà, *hoc opus, hic labor est*; perchè vi sono alcune anime, che poste al cimento di tali prove, presto si atterriscono, si sgomentano, danno in dietro, e dall'aridità profittevole passano alla tiepidità biasimevole. A queste le purghe sono di rovina, ma solo per loro colpa. Altre poi ve ne sono, che non cedono il campo sì bruttamente: combattono, ma con poco valore; ora vincono, ora sono vinte; ora si abbattono con pusillanimità, ora risorgono con santo ardore: non sono affatto infedeli, ma neppure pienamente fedeli al loro celeste Re: in somma non sono soldati forti, ma deboli. Queste non riportano con pienezza i frutti di spirito, che abbiamo enumerati, e non giungono mai a quel grado di perfezione, e forse di contemplazione, che aveva loro Iddio apparecchiato; se pure divenute più generose, non cominciassero a combattere contro se stesse, e contro i loro nemici con maggior coraggio. Acciocchè dunque il Direttore sappia regolare, ed animare quell'anime, che vede poste in questi cimenti, darò nel seguente capo varj utili avvertimenti.

CAPO VI.

Avvertimenti pratici al Direttore, per ben dirigere l'anime, che Iddio tiene nelle dette aridità purgative.

53. La guida di quell'anime, che si trovano afflitte in queste aridità purgative, dipende a mio credere, se non in tutto, almeno in gran parte dal bene intendere la dottrina, ch'esposi nel capo terzo, e voglio ora tornare ad incul-

culcarla, come importantissima al buon uso de' seguenti avvertimenti; ed è, che le dette aridità, benchè pare che ingombrino tutto l'uomo, non sono aridità per lo spirito, ma solo per il senso. Penetrato ben questo, già si è trovato il filo, con cui condurre fuori da un laberinto d'inquietudini, e di affanni l'anima desolata con suo gran profitto. Dissi, che è aridità per il senso; perchè rimane oscurata la fantasia, smarrito il discorso, e conseguentemente anche il senso interno resta arido, secco, asciutto, e tutto il sensitivo dell'uomo abbattuto, oppresso, e annichilato. Nè questa ottenebrazione di fantasia, e smarrimento di discorso deve intendersi in modo, che la persona non possa più formare nella sua orazione alcuna immaginazione, nè alcuna sorte di discorso, e che debba rimanersene insensata come uno stipite, o come un tronco: ma deve intendersi in altro senso e più proprio, e più vero, in quanto che, tolto il lume chiaro alla fantasia in tempo delle aridità, questa potenza se ne rimane al bujo, e le sue immaginazioni riescono molto oscure, ed imperfette; i discorsi ancora procedono lenti, pigri, e con poca penetrativa de' proprj oggetti; e questo basta, acciocchè il senso interiore rimanga arido, e desolato; acciocchè possa dirsi in qualche vero senso, che la persona è resa inabile a meditare. Dissi, che la detta aridità tale non è per lo spirito: anzi che allora questo riceve una luce semplice, e pura, per cui è trasferito ad un modo di operare più perfetto, quantunque l'anima, divenuta grossolana per l'adesione ai sensi, non l'avverta nei principj. Questa luce è principio di vera contemplazione, (se però l'aridità sia indirizzata all'acquisto di questo dono) e può l'anima per mezzo di essa starsene fissa in Dio con una certa quiete, e risezione interiore; il che altro alla fine non è, che un vero contemplare Iddio. Ma se poi l'aridità non sia data in disposizione alla contemplazione, la luce pura, ed insensibile, che allora dona Iddio, appartiene alla meditazione, ed è indirizzata a renderla più perfetta: e con l'ajuto di essa può l'anima desolata fare molti atti di conformità, di umiltà, e di rassegnazione, come ora vedremo.

54. Avvertimento I. Se il Direttore vede che l'anima, posta in profonda aridità, non può più meditare, non la costringa a questo, ma le dia altra occupazione. Deve sapere, che questi tali, avendo già perduto ogni sentimento circa le cose divine, si affaticano di rappresentarsi alla mente oggetti soprannaturali; si affannano a discorrere sopra di essi, per risvegliare qualche affetto, parendo loro, se non ottengono questo, di non essere più Cristiani, e che anderanno sicuramente perduti. Ma s'ingannano i poverini; perchè la strada dell'immaginazione, del discorso, e della meditazione, è chiusa per loro, o almeno è tanto impedita, che non è più utile ad essi il camminare per quella. Se poi i meschini s'imbattano nelle mani di qualche Confessore, che non intenda il loro stato, infelici loro! Bisognerà certamente, dice S. Giovanni della Croce, che tornino indietro, o andando avanti, facciano poco profitto: perchè l'inesperto Maestro dirà loro, che ciò proviene da tiepiddzza, e da peccati: metterà loro sotto gli occhi tutti i loro mancamenti, e concluderà, che in pena di questi ritira da essi Iddio la sua benigna mano: nè vi mancherà chi attribuisca tutta questa aridità ad una pigra lentezza in applicarsi al discorso, ed alla mozione di santi affetti. Quindi si aumenterà nei miseri la pena, l'angustia, il timore, l'inquietudine, e si accrescerà la sollecitudine di meditare, l'ansia di sentir qualche affetto, rovinando intanto con i sforzi inutili la testa, e il petto, e consumando la sanità con danno grande del corpo, e con maggior pregiudizio dello spirito.

55. Il regolamento dunque di quest' anime dilette, che non possono più esercitarsi nell'immaginazioni, e nei discorsi, almeno con esercizio, che sia loro profittevole, secondo S. Giovanni della Croce, è questo, che lascino per allora la meditazione, e in vece di meditare, se ne stieno avanti a Dio, e rivolti a lui con una certa attenzione, e sguardo amoroso in pace, e quiete interiore, senza curarsi d'intendere in lui cosa alcuna distinta. (*Nott. Oscur. lib. 1. cap. 10.*) Nè creda il Direttore, che questo sia uno stare in ozio e un perdere tempo, poichè quello sguardo di mente semplice, amoroso, quieto, e pacifico, che l'anima tiene a Dio, altro in sostanza non è, che un'intelligenza, ed un amore, non sensibile, come esperimentava prima, ma spirituale, e pu-

e puro, con cui ella già riposa in Dio. Ma avverta bene il Direttore, che questa stessa attenzione amorosa non dev'essere con sollecitudine d'intendere alcuna cosa particolare in Dio, e con premura di gustare della sua presenza: altrimenti perderà l'anima con quel poco di sforzo, che adopera, il riposo e rifezione interiore, che già provava in Dio, e se ne resterà in piena desolazione, essendo l'opere di puro spirito sì gentili, e delicate, che basta ogni sollecitudine, ogni ansia, per picciola che ella sia, per dissiparle. Spiega questo il sopraccitato Santo con la similitudine di un uomo, che si faccia ritrarre da un eccellente Pittore: e riflette, che, se quello nell'atto che si va lavorando il suo ritratto, volesse dimenare il volto, volesse volgersi in questa parte, e in quella, turberebbe l'opera; e sarebbe cagione, che il Pittore con tutta la sua perizia non la potesse compire con perfezione. Così se mentre Iddio va lavorando nell'anima un principio di contemplazione per mezzo di una certa cognizione fissa, divota, affettuosa, tranquilla, e quieta, che le dona, dirò così, di propria mano, voglia quella dimenarsi con le sue potenze interne, spingendole con sollecitudine a questo, o quell'affetto, turberà senza fallo; e impedirà l'opera di Dio, e se ne rimarrà nella sua aridità. Dunque se ne stia l'anima senz'alcuna premura ansiosa attenta a Dio con un atto semplice di fede, e con una certa quiete amorosa.

56. Ma se l'aridità fosse tale, che la pover'anima neppur potesse aver quest'attenzione affettuosa a Dio, che dovrà ella fare? Ecco ciò che allora le converrà: si conformi alla volontà di Dio in quella sottrazione di grazia sensibile, si offerisca a star così desolata fino alla morte, quando ciò sia di suo piacimento; conosca la sua miseria, si umilii, si annichili avanti la Maestà del Signore, si abbandoni in Dio con una forte speranza, e si fidi di lui, che non lascia mai perire l'anime, che lo cercano con cuor sincero. Se non potrà far tutto questo con atti sensibili, lo faccia con atti di volontà secchi, nudi, quali sogliono essere tanto più graditi a Dio, quanto sono meno gustosi a noi. Se il penitente dirà, che si esercita in tali atti, ma gli fa con la bocca, e non col cuore, risponda il Direttore, che siegua pure ad operare così; perchè se al suono della lingua non corrisponde il cuore coi suoi affetti sensibili, corrisponde certo coi suoi atti insensibili la volontà; e tanto basta. In somma non v'è scusa, che vaglia ad esimersi dall'esercizio di questi atti santi, e profittevoli; perchè nelle aridità, qualunque elle siano, dona sempre Iddio, come abbiamo dichiarato di sopra, una luce intellettuale semplice, e pura, e quasi indiscernibile all'istess'anima, che la riceve; per cui può ella sempre operare virtuosamente. Se però detta luce appartenga al dono della contemplazione, potrà l'anima (nel progresso della sua purga almeno) starsene avanti a Dio con attenzione amorosa, e contemplare nel modo già detto. Se poi quella luce appartenga al dono della meditazione, non potrà certamente l'anima tenere uno stesso sguardo stabilmente fisso in Dio; ma potrà però con l'ajuto di quel lume puro conformarsi, umiliarsi, sperare, rassegnarsi, e fare altri atti proprj di un tale stato. Anzi tutte le anime, poste in queste aridità, (o possano contemplare, o no) devono di tanto in tanto esercitarsi nei predetti atti, in cui sta tutto il profitto delle loro purghe.

57. Avvertimento II. Appena troverà il Direttore anima desolata, a cui non paja di essere stata abbandonata da Dio, e che perciò non provi qualche pusillanimità, e scoramento. Avverta però di non prestare alcuna credenza a queste loro false apprensioni; ma sappia distinguere tra gli abbandonamenti della parte inferiore, e sensitiva, e gli abbandonamenti della parte superiore, e razionale. Accordi loro, di essere abbandonate nella parte inferiore, e più bassa del senso vile: perchè a questa in realtà non si comunica più da Dio alcun conforto; ma non accordi loro mai di essere lasciate in abbandono nella parte più alta, e più nobile, ch'è la ragionevole, perchè in quanto a questa parte Iddio le assiste più che prima, benchè lo faccia occultamente per mezzo d'una luce intellettuale, ch'è loro ignota, non essendo ancora capaci di sentirla, o discernerla per la sua molta spiritualità. Anzi le consoli con dir loro, che Iddio le abbandona nel senso, per avvantaggiarle nello spirito, e che non vuole che abbiano un certo sentimento circa le cose soprannaturali; perchè vuole che giungano per questa via ad operare, senz'alcun allettativo, con più fina virtù.

58. Avvertimento III. Avverta ancora il Direttore a non dar fede a tali anime, quando dicono, che non possono più far orazione, non possono alzar la mente a Dio, e neppur chiedere il loro bisogno, che pur sarebbe loro di qualche sollievo. E' vero, che non possono più orare, nè chiedere con quell' ardore, e con quella facilità, con cui facevano prima nelle loro orazioni: ma possono far tutto con la volontà; sì perchè è libera, come prima; sì perch'è assistita da Dio con ajuti particolari, benchè occulti, come dianzi ho detto. Anzi il tempo della desolazione è il più proprio per domandare, per chiedere, per esporre a Dio le proprie afflizioni, per mettergli sotto gli occhi le proprie miserie, per alzare le voci al cielo, per esclamare, per implorare mercè. Come fece il nostro Redentore nell'orto di Getsemani, ove ridotto dalla desolazione, e dal tedio all' estrema agonìa, non abbandonò l'orazione; ma la prolungò con eroica costanza: *Factus in agonia prolixius orabat*. (*Lucæ* 22. 43.) E come insegna doversi fare in tempo di tali aridità S. Lorenzo Giustiniani: *Tunc quidquid meditanti offertur, desipit; quidquid cogitare disponit, inconcussum præ ariditate spiritus derelinquit: nihil sapit, nihil delectat, nil reperitur, quod pascat affectum: quia potius ubique tenebræ densissimæ palpantur, ubique sterilitas sentitur, quasi prius nihil dulce gustatum sit: fiunt quoque intus fragores, tonitrua, coruscantes immissiones per Angelos malos, ut avertant a sua stabilitate animum, faciantque illum ab oratione cessare. Eo autem tempore, quo hæc fiunt, orationis actus prætermittendus non est; sed perseveranter custodiendus*. (*Tract. de Perf. Monast. c.* 18.)

59. Avvertimento IV. Troverà il Direttore anime afflitte da queste aridità purgative, a cui non solo parrà di non potere più orare, ma di non poter neppure fare un atto di virtù; tante sono le ripugnanze, le difficoltà, e le contraddizioni interiori, che incontrano in operare il bene. Nè di ciò si maravigli punto; perchè anche S. Paolo, benchè rapito al terzo cielo per esservi spettatore della gloria di Dio, era costretto a dire: *Velle adjacet mihi; perficere autem bonum, non invenio*. (*ad Rom.* 7. 18.) Ma avverta però, che in tali anime questa impotenza non vi è. Ciò ch'elleno non possono fare, si è, concordare la parte inferiore con la superiore, e il senso con lo spirito. Ciò che non possono ottenere, si è, che l'appetito sensitivo irritato da tanta aridità non contraddica alla loro buona volontà. Ma questo non pregiudica all'esercizio delle virtù: perchè per operare virtuosamente, e con merito, basta che la volontà si opponga alle ripugnanze del senso, gli vada contro, e non operi secondo il di lui istinto brutale, ma solo secondo il dettame della ragione, e della fede. Così spiega S. Tommaso le sopraccitate parole di S. Paolo: *Scilicet per gratiam jam reparato, & ex operatione divinæ gratiæ: per quam quidem gratiam non solum volo bonum, sed etiam aliquid boni facio, quia repugno concupiscentiæ, & contra eam ago ductus spiritu: sed non invenio in mea potestate, quomodo illud bonum perficiam, ut scilicet totaliter concupiscentiam excludam*. (*Lect.* 3.) Faccia animo dunque il Direttore a tali persone con dir loro, che vincendo le grandi difficoltà, che provano in fare del bene, nulla si toglie di merito, nulla di lustro al loro operare, che combattano generosamente contro il senso ribelle, e si assicurino, che quando parrà loro di non fare alcun bene, allora ne faranno più.

60. Avvertimento V. Troverà il Direttore altre anime, che in istato di grande aridità non lasciano un punto delle loro consuete orazioni: combattono con gran fortezza contro le ripugnanze della parte sensitiva, e le vincono con gran coraggio: ma pure vivono afflitte; perchè credono, che tali opere buone fatte con tanta difficoltà, e senz' alcun sentimento, siano atti freddi, insipidi, e di niun valore su gli occhi di Dio, a cui desiderano di piacere. Avverta il Direttore, che non potrà consolare quest' anime, come si conviene, se non le toglie di errore, mostrando loro, che gli atti di virtù, spogliati di ogni sensibilità, anzi fatti con interne contraddizioni, sono di gran valore avanti a Dio, e di ordinario più accetti al Signore di quegli altri atti, che si fanno con gran gusto, e sapore sensibile. E però dica loro, che il merito delle nostre orazioni (principalmente almeno, ed *in causa*) non consiste nell' affetto saporoso, e divoto dell' appetito sensitivo; e. g. in quella tenerezza, o dolce ardore, che prova il cuore, amando noi Iddio: ma consiste negli atti della nostra volontà, ch' essendo spirituali, neppur si possono da

noi

noi sentire. La ragione è chiara; perchè la sola volontà possiede quella bella dote indispensabilmente necessaria per meritare, di essere in sè stessa, ed immediatamente libera nel suo operare.

61. Aggiunga, che gli atti di maggior merito appresso Iddio non sono quelli, che si sentono più, ma bensì quelli, che con più perfezione, e con più vigore si fanno dalla nostra libera volontà. Finalmente concluda, che tali appunto sono gli atti delle virtù, che si praticano dall' anima in mezzo alle sue più fiere aridità; primo perchè la volontà allora non opera il bene, mossa da alcuna consolazione, o dolce sentimento, essendo già sbandito dal cuore ogni affetto; ma mossa solo dal motivo della virtù, e però non manca ai suoi atti virtuosi la debita perfezione: secondo, perchè dovendo allora la volontà superare le ripugnanze della parte sensitiva, non può operare gli atti di virtù senza farsi gran forza, e sforzandosi, convien che gli faccia con più intensione, e con più vigore. Onde siegue, che gli atti buoni fatti in tempo di aridità, essendo d'ordinario più perfetti, e più vigorosi, debbano esser anche i più meritorj, e i più graditi a Dio, benchè per altro pajano secchi, aridi, freddi, stentati, ed insipidi. Intese che abbia la persona queste verità, non potrà a meno di consolarsi, e di prender animo grande a superare tutte le ripugnanze della parte inferiore, ed a persistere costantemente nel fuoco della sua purga, finchè piacerà a Dio di tenervela; il che è appunto quello, che da lei si brama.

62. Avvertimento VI. Troverà finalmente il Direttore altre anime, a cui pare che riescirebbe loro comportabile e l' aridità che provano nelle loro orazioni, e le difficoltà che fuori dell'orazioni incontrano in operare il bene; se esse non ne fossero la cagione coi loro peccati passati, e coi loro mancamenti presenti. Ma il vedersi in colpa di quel male, che provano, fa che continuamente si rammarichino, si rattristino, e non sopportino con pace la loro purga. Avverta il Direttore, che non deve contraddire a tali anime nella loro persuasione pur troppo vera; ma deve usare ogni sforzo, acciocchè da una tal persuasione cavino affetti totalmente diversi. Accordi loro, che dai peccati fatti per lo passato hanno origine le aridità presenti, e che Iddio con esse, quasi con un' aspra lima, vuol consumare la scoria di tante loro colpe. E che per questo? Si hanno ad inquietare? Si hanno ad agitare? Hanno a vivere mal contente? Tutto l'opposto: anzi si hanno ad umiliare conoscendosi ree: hanno ad abbassare la testa vedendosi meritevoli di tali pene: hanno a confermarsi con tutta pace al divino volere, che con tanta equità l'affligge per loro bene: hanno a dire con quiete quelle parole, che Eliu consigliava a Giobbe: *Peccavi, & vere deliqui; &, ut eram dignus, non recepi: (cap. 33. 27.)* ho peccato, ho peccato tante volte: merito peggio. Pensino alle pene, che si sono meritate nell'altra vita: e non paja loro strano che Iddio cambii loro i supplicj eterni dell'Inferno coi tormenti atroci del Purgatorio in un picciolo purgatorio terreno. Accordi pure loro senza contrasto, che vengono le aridità, o che almeno si prolungano per i loro quotidiani difetti. Dunque avranno a turbarsi? ad amareggiarsi? e scorarsi? avranno a vivere inquiete? Anzi tutto al contrario: hanno da pentirsi, hanno da umiliarsi, hanno a diffidare affatto di sè stesse vedendo la loro debolezza, e mettere tutta la speranza in Dio: ed hanno poi a seguitare a servirlo con cuore aperto, senza diffidenza, senza tristezza, senza inquietudine, e senza pusillanimità. Così fece il S. Giobbe, che ripreso da Dio in tempo della sua gran purga per qualche difetto commesso circa il modo di parlare, non s'inquietò, non si abbattè, non si scorò; ma si umiliò avanti a Dio, e si pentì di vero cuore dicendo: *Ipse me reprehendo, & ago pœnitentiam in favilla, & cinere. (cap. 42. 6.)*

63. Avvertimento VII. Avverta sopra tutto il Direttore, che l'anime, che si trovano in grandi e penose aridità, non lascino le loro consuete orazioni, la frequenza de' Sacramenti, le penitenze afflittive del corpo, e l'esercizio delle sode virtù, non ostante qualunque ripugnanza, e difficoltà, che loro si attraversi per ritardarnele: perchè in questo consiste la sostanza del loro profitto, e non nel ricuperamento di quei sentimenti grati, e divoti, di cui elleno si dolgono tanto in vedersene prive. Avverta, che sempre più si profondino nella bassa cognizione di sè stesse, e questo cavino sem-

pre

pre dalla vista, ed esperienza, che hanno in questo stato delle proprie miserie. Avverta, che se ne stiano sempre conformate, e quiete nella volontà di Dio, e che non pensino mai al termine delle loro afflizioni, pronte a portar la croce fino alla morte; giacchè questi sono i fini, che Iddio pretende ottenere da loro, con tenerle nel crocciuolo di queste pene. Sopra tutto avverta, che non diano in diffidenze, in isgomenti, in pusillanimità; perchè non vi è cosa, che più di questa si opponga al buon esito delle loro purghe. La ragione è manifesta. La speranza fa nell'anima quegli effetti, che gli spiriti vitali fanno nel corpo, di dar forza, e lena alla volontà, per operar con virtù. Or siccome non può camminare un corpo destituto dagli spiriti, e affatto esausto, anzi talvolta è costretto ancora a cadere; così non può camminare, e andare avanti nella via della perfezione un'anima, a cui manchi la speranza, ma necessariamente deve illanguidirsi, e tra tant'intoppi, che s'incontrano nell'aspro cammino di queste purgazioni, deve in tanto in tanto inciampare, e bruttamente cadere. E in verità io credo, che la rovina di quell'anime, che in mezzo a queste purghe si allentano, danno in dietro, e in vece di perfezionarsi, si perdono, nasca sempre da mancamento di speranza; perchè tolta questa, o indebolita, non vi è più vigore per combattere, non vi è più forza per vincersi, non vi è più lena per andare avanti, massime in una via sì scabrosa. In questo dunque il Direttore stia vigilante, che l'anima desolata non cominci a diffidare, ad abbattersi: venga ciò, che può mai venire; accada ciò, che può mai accadere, sempre si ha da sperare in Dio; perchè non vi è, nè vi può essere ragione di diffidare della sua gran bontà, e di non star bene appoggiato alle promesse chiare, ch'egli ci ha fatte, di soccorrerci, ricorrendo noi a lui con vera fede. Per questo stesso fine faccia sempre animo a tali penitenti, sempre allarghi loro il cuore: prometta loro assistenza da Dio, e gli assicuri, che riceveranno da lui perfezione grande in questa vita, e gloria grande nell'altra vita, se gli saranno fedeli in quelle prove, che dispone fare di loro: come dice opportunamente S. Bonaventura, parlando di queste anime combattute; *Misericors autem Deus: quo difficilius quis in tentationis pugna certaverit, eo magis perfectionis gratiam recipiet in præsenti, & majoris gloriæ præmium in futuro.* (*Procesf. 4. Relig. cap. 6.*) Avverta finalmente il Direttore, che i documenti, dati in quest'ultimo numero, non solo vagliono per le aridità, di cui abbiamo finora parlato, ma anche per gli altri mezzi purgativi, di cui parleremo ne' seguenti capi: e però mentre si tratta di purghe passive, devono aversi sempre avanti gli occhi.

CAPO VII.

Si espone il secondo mezzo, di cui Iddio si serve per la purga del senso, ed è un assedio diabolico tormentosissimo, che egli permette nell'anime, che tiene in tali purghe. Si spiega in che consista un tal assedio, e quanto loro convenga.

64. Siccome può un Capitano mettere l'assedio ad una Città nemica, circondandola al di fuori con le sue armi, e tormentandola col ferro, e col fuoco; e può ancora, entrandovi dentro con le sue armi vittoriose, prender di lei pieno possesso: così il Demonio, nostro giurato nemico, può tenere qualche persona in assedio, molestandola al di fuori in mille guise, e può giungere ancora ad aver di lei (in quanto al corpo però, non già in quant'all'anima) assoluto possesso. E benchè nella nostra lingua Italiana, ed anche nella Latina, l'essere assediato, e l'essere posseduto dal Demonio indica l'istessa cosa, come si può vedere nella parola *Ossesso*, la quale nell'uno, e nell'altro idioma significa Energumeno, o Spiritato, che è quanto dire, posseduto da maligni spiriti; contuttociò tra l'uno, e l'altro vi è gran diversità: e molto bene ve la conoscono i Teologi e Scolastici, e Mistici, tra quali Araldo Garzeo dice così: *Communis Theologorum distinctio hoc discrimen statuit inter obsessos, & possessos; quod in his sit Dæmon, sicut erat in statuis Idolorum nonnumquam; illos vero extrinsecus tantummodo divexet, obsideat, aut comitetur.* (*ad cap. 11. Collat. 7.*) Ma molto più deve una tal differenza riconoscersi da noi in materia di purghe; mentre l'assedio diabolico è proprio di quell'anime, che Iddio vuole purificare, ed innalzare a gran perfezione, e il più delle volte ad alta contemplazione ancora; ma non è

già

già propria di tali anime la possessione demoniaca. Posto questo, già vede il Lettore, quanto convenga che io mostri la diversità, che passa tra l'essere posseduto, e l'essere assediato dal comune nemico; acciocchè nei capi susseguenti possa egli meglio intendere gli effetti dolorosissimi di questo assedio infernale.

65. La possessione diabolica, ch'è propria de' soli Energumeni, *consiste in una speciale potestà, o dominio dispotico, che il Demonio prende sopra il corpo di alcuna persona, e sopra i suoi sensi, ed umori corporei, ad onta di ogni sua contraddizione, e ripugnanza*. Se il Lettore osserverà attentamente queste parole, vedrà che per essere alcuno posseduto dal Demonio, non basta che entri l'iniquo nel di lui corpo, ed anche vi produca effetti perniciosi alla sua eterna salute; altrimenti saremmo tutti Energumeni, perchè non vi è uomo in questo mondo, nel di cui corpo non penetri qualche volta il traditore, par fabbricarvi le sue tentazioni per mezzo della commozione degli umori viziosi, e del risvegliamento di specie prave, e peccaminose. La possessione demoniaca richiede di più, che il Demonio entri in un corpo, e vi si fermi con dominio sopra di quello, e con potestà (permettendoglielo però Dio) di disporre dei di lui sensi, ed umori a proprio arbitrio. Così dice S. Tommaso. (*Quol.* 1. *art.* 4.) *Ita ut per operationem non intelligatur sola motio; sed quæcumque unitio, qua sua virtute se corpori unit, præsidendo, vel continendo*. Ecco che il S. Dottore richiede per la possessione diabolica, che il Demonio si unisca al corpo, vi presieda, e lo contenga, cioè lo tenga soggetto; il ch'è lo stesso che dire, abbia dominio dispotico sopra di lui.

66. Nella Sacra Istoria del nuovo Testamento manifestamente si scorge questa tirannica potestà del Demonio sopra de' corpi umani, ch'egli possiede, e specialmente in quel Fanciullo liberato dal Redentore, che dal Demonio era gettato ora nell'acqua, ora nel fuoco: *Nam sæpe cadit in ignem, & crebro in aquam*. (*Matth. c.* 17. 14.) E nel muto, e nel cieco e muto insieme, ambedue Energumeni, a cui il Demonio con umori nocivi, o con altr'arte maligna aveva viziato l'organo della vista, e dell'udito: *Ecce obtulerunt ei hominem mutum, Dæmonium habentem: & ejecto Dæmonio locutus est mutus*. (*Matth cap.* 9. 3.) *Tunc oblatus est ei Dæmonium habens, cæcus & mutus, & curavit eum*: (*ibid. cap.* 12. 22.) e in que' due miseri indemoniati, che posseduti dal nemico infernale, erano portati a vivere a guisa di fiere nelle caverne de' monti, ed infierivano come mostri indomiti contro sè, e contro chiunque si abbattesse a passare per la pubblica via: *Occurrerunt ei duo habentes dæmonia, de monumentis exeuntes, sævi nimis, ita ut nemo posset transire per viam illam*. (*Matth. cap.* 8. 28.) Or chi può dubitare, che sopra i corpi di questi, e di altri Energumeni sanati da Cristo avesse preso il Demonio un molto particolar dominio; mentre de' loro sensi, e de' loro umori, e delle loro membra faceva sì mal governo?

67. Avrà anche osservato il Lettore, che nella definizione di questo diabolico possedimento ho parlato sempre de' corpi, nè mai ho fatto alcuna menzione dell'anima: perchè sopra questa non hanno, nè possono avere dominio alcuno gli spiriti infernali, neppure in quei casi, in cui loro si concede tutta la potestà sul corpo vile; anzi neppur possono immediatamente entrare nelle potenze ragionevoli di tali anime per cagionarvi qualche sconcerto, perchè questi sono gabbinetti sempre chiusi, e inaccessibili non solo ai Diavoli dell'Inferno, ma anche agli Angeli del Paradiso. Posi quella parola *immediatamente*, per significare, che sebbene non può il Demonio mettere il piede nelle potenze spirituali di un Energumeno, può però per mezzo della fantasia, o impedirle affatto, o alterarle in modo, che non procedano con libertà nei loro atti.

68. Ognuno sa, che il nostro intelletto, finchè è unito al corpo, non può operare senonchè con dipendenza dall'immaginativa. Se però questa o sia impedita, come accade nei dormienti, in cui questa potenza riman sopita; o sia sconcertata, e guasta, come succede negli stolti; o sia affatto turbata, come avviene negli ebrj, e ne' furiosi; non può più l'intelletto produrre le sue cognizioni spirituali; e per conseguenza neppur la volontà i suoi atti liberi. Or siccome il Demonio ha negli Energumeni pieno possesso sopra la loro fantasia, ch' è potenza corporea; così può addormentarla, può intorbidarla, può accenderla con gran vivezza: onde l'anima non possa valersi dell'intelletto,

letto, o servendosene, non possa operare con libertà. Così vediamo, che gli spiritati, investiti dal Demonio, talvolta prorompono in grida scomposte, in atti sconcj, in parole empie: interrogati poi di ciò, che hanno fatto, o hanno detto, di nulla si ricordano: segno manifesto, che la fantasia dal Demonio era sopita. Altri poi vediamo, che sono trasportati con impeto insuperabile ad atti feroci, come accadeva a quei due Energumeni nell'Evangelio, che si scagliavano a modo di mastini contro de' passaggieri; segno chiaro, ch'erano dai Demonj rapiti per mezzo della fantasia, e di passioni veementi a quegli atti crudeli, in cui si può fondatamente credere che non vi fosse libertà, o vi fosse molto imperfetta. Sicchè voglio inferire, che il Demonio, benchè non possa entrare nelle potenze spirituali degli Energumeni, nè abbia sopra di esse potestà alcuna; può però molto operare in quelle per mezzo della fantasia, che tiene soggetta al suo barbaro dominio. Così dice il Sanzio dottissimo interprete. *Experientia compertum est, idque a Dæmoniacis sæpe audivimus, interdum sic a Demonibus esse correptos, ut nihil norint, aut sentiant; interdum cum integris sensibus, & rationis, & mentis omnino compotes, agi tamen ita vehementer in rem aliquam indecoram, & turpem, ut qasi impotes sui ferantur ad ea, quæ proponuntur animo, præcipites.* (*in* 1. *Regum cap.* 18.)

69. Finalmente avverto, che nella definizione posta di sopra non mi sono escite a caso dalla penna quell'ultime parole, in cui dico, che tutto questo accade ad onta di ogni contraddizione, e ripugnanza della persona, che soffre un tal possedimento diabolico. Ve l'ho messe a bella posta, per contraddistinguere gli Energumeni da quelle persone infelici, che hanno dentro di sè il Demonio, ma chiamatovi da loro stesse con patti scellerati, ed empj. Tal'era la Pitonessa consultata da Saulle, che portava in petto un Demonio, da cui a tempo opportuno riceveva le risposte. (*Reg. lib.* 1. *cap.* 28.) Tale l'altra Pitonessa liberata da S. Paolo, (*Act. cap.* 16.) che in virtù del Demonio, che aveva seco, svelava cose occulte con molta ammirazione del Popolo, e lucro de' suoi padroni. E tale fu Socrate, Principe de' Filosofi, di cui dice S. Agostino, (*lib.* 8. *de Civ. cap.* 18.) che fino dai suoi primi anni portò seco un demonio famigliare, con cui si consultava, e riceveva risposte ne' suoi dubbj. Tutti questi non erano Energumeni; perchè sebbene avevano il demonio in seno, non però ve lo tenevano come nemico insusosi da sè stesso contro lor voglia, ma come amico, e domestico, invitato da loro con patti iniqui.

70. Premessa questa breve, ma importante notizia circa la possessione diabolica, dico, che la detta possessione non si appartiene alle purghe del senso, di cui ragioniamo nel presente trattato, voglio dire, che non si appartiene a quelle purghe, che sono indirizzate alla perfezione del soggetto, e bene spesso all'acquisto della divina contemplazione. Fondo questa proposizione in due verità. La prima, che la possessione demoniaca non suol darsi da Dio all'anime buone, che vuol perfezionare; ma bensì all'anime ree, che vuol punire. La seconda, che una tal possessione non par mezzo opportuno per introdurre nell'anime la perfezione, e molto meno la celeste contemplazione. Mostro la prima verità con l'autorità di S. Paolo, il quale consegnò al Demonio quel Fornicario immondo della Città di Corinto: *Jam judicavi, ut præsens .... tradere hujusmodi satanæ in interitum carnis.* (1. *ad Corinth. cap.* 5. 5.) E lasciò nelle mani di Satanasso Imeneo, ed Alessandro perfidi bestemmiatori: *Ex quibus est Hymeneus, & Alexander, quos tradidi satanæ, ut discant non blasphemare.* (1. *Timoth.* 1. 20.) Nè fu già questa una pena meramente spirituale, come vogliono alcuni Espositori; ma fu vera pena corporale, per cui rimasero quegl'infelici posseduti da' Demonj, e in mille guise straziati nelle loro membra, come asseriscono comunemente i sacri Interpreti insieme con l'Angelico Dottore, il quale parla così su questo proposito: *Mandavit ergo Apostolus Corinthiis, in ejus auctoritate tradere prædictum fornicarium Satanæ corporaliter vexandum.* (*Lect.* 1. *in cap.* 5. *ad Corinth.* 1.) E nella lezione quarta torna a dire lo stesso: *Fuit excommunicatio Apostoli tantæ virtutis, quod excommunicati mox corripiebantur a diabolo, & corporaliter vexabantur.* Donde può giustamente dedursi, che il possedimento diabolico è di sua natura ordinato alla punizione de' peccatori, ed alla vendetta de' loro falli. Potrei confermar questo con altre autorità de' SS. Padri. Ma vaglia per tutti S. Agostino,

stino, il quale lo afferma quasi con l'istesse nostre parole, dicendo, che il Demonio supera solo, e soggetta al suo fiero dominio quei miseri, che sono rei di peccato: *Non enim aliquem vincit, vel subjugat, nisi societate peccati*. (*de Civit. lib.* 10. *cap.* 22.) E la ragione sembra a me manifesta: perchè è molto giusto, e ragionevole, che chi si è soggettato al Demonio nell'anima, e gli si è fatto schiavo con la colpa, gli stia qualche volta soggetto anche nel corpo, e provi anche sensibilmente gli effetti della sua fierezza: e così divenga cauto, e guardingo a non porre mai più la propria anima nelle mani di uno spietato tiranno. Anzi imparino altri a spese altrui a temere il peccato, che li può render miseri in questa vita ancora.

71. La seconda verità accennata di sopra, che la professione demoniaca non sia mezzo idoneo al conseguimento della perfezione, e molto meno della contemplazione soprannaturale, ed infusa, si persuade con questa chiara ragione, che la perfezione Cristiana dipende dall'esercizio libero, e continuo delle Cristiane virtù, quale viene frequentemente impedito dal possedimento diabolico; perchè agli Energumeni, come abbiamo già mostrato, spesso il Demonio o toglie affatto la libertà, o la rende loro debole, ed imperfetta; sicchè gl'infelici o non possono praticar le virtù, o non le possono certamente praticare con perfezione. E però non è verisimile, che Iddio volendo render un'anima perfetta, e contemplativa, si serva di un mezzo sì sproporzionato, e sì alieno dalla sua intenzione, e dal suo fine. Onde riman concluso per ogni verso, che la possessione diabolica non è mezzo atto a quelle purghe passive del senso, di cui noi presentemente ragioniamo.

72. Ma io molto bene mi avvedo, che qui il Direttore vorrebbe oppormi l'esempio di varie persone, che non erano peccatrici, ma sante, eppure furono dal Demonio possedute, e acerbamente straziate. E. g. l'Abbate Mosè, (*Cassianus collat.* 7. *c.* 27. che in una conferenza spirituale, tenuta coll'Abbate Maccario, fu sorpreso dal Demonio, e aspramente trattato, fino ad esser costretto da quello spirito immondo a cibarsi dello sterco umano: e quella Monaca pia, e religiosa, riferita da S. Gregorio, (*lib.* 1. *Dialog. cap.* 4.) che mangiando un poco di latuca colta dall'orto domestico, ingojò in quel poco cibo il Demonio: e l'Abbate Alessandro, (*Rosuvaidus in Vit. SS. PP. lib.* 10. *cap.* 32.) che sull'estremo della sua vita restò invasato con istupore de' Monaci, a cui era ben nota la sua gran bontà, e dopo dieci giorni di sì fiero travaglio se ne morì: e quell'altro Monaco celebre in tutto l'Oriente (*idem lib.* 4. *c.* 15.) per i miracoli, e per la prodigiosa virtù di liberare gl'indemoniati, il quale chiese a Dio, e ottenne di rimaner egli Energumeno, e di cadere in mano di quegli stessi demonj, a cui era stato per il passato sì formidabile: ed altri Servi di Dio, di cui pure riferiscono l'Istorie Ecclesiastiche, essere stati posseduti dagli spiriti infernali, e trattati con gran fierezza.

73. Ma si assicuri il Direttore che tutti questi esempj nulla provano contro quello, che noi abbiamo di sopra stabilito: perchè sebbene le predette possessioni diaboliche accaddero in persone sante, non furono però loro permesse da Dio direttamente, come purghe conducenti a gradi di più sublime perfezione, e di alta contemplazione (il che è appunto quello, che noi abbiamo preteso di stabilire) ma solo in pena di alcuni peccati di quei gran Servi di Dio, che sebbene non erano gravi, ma soltanto leggieri, ciò non ostante però in persone di tanto merito erano considerabili; e Iddio volle far loro conoscere con un castigo sì atroce, quanto gli fossero dispiaciuti, acciocchè essi, ed altri a loro esempio imparassero a temere tali colpe. Ed infatti l'Abate Mosè restò invasato per qualche parola aspra, e piccante escitagli dalla bocca contro l'Abbate Maccario in quella conferenza di spirito. La Monaca rimase indemoniata per un atto di gola, e di voracità commesso in mangiare la detta erba: il Monaco, che domandò a Dio di essere oppresso dal Demonio, ciò fece per liberarsi da una gran tentazione di vanità, che gli sorgeva nella mente a vista de' suoi miracoli: ed è molto probabile, che in tali tentazioni vi fosse intervenuta qualche aderenza colpevole di volontà, di cui volesse Iddio punirlo, e insieme liberarnelo con quel diabolico possedimento. Lo stesso dico dell'Abbate Alessandro, di cui può giustamente credersi, che Iddio castigasse in morte qualche colpa veniale da lui commessa in vita.

74. Aggiungo a tutto questo, che l'invasa-

vasazioni demoniache ora accennate furono brevissime. L'Abbate Mosè fu prestamente liberato dal Demonio per l'orazione dello stesso Abbate Maccario; e ne fu anche subito liberata la Monaca dal Santo Abbate Equizio. L'invasazione dell'Abbate Alessandro durò soli dieci giorni; e pochi mesi durò quella dell'altro Monaco sopraccitato. Dovechè le purghe passive, che Iddio fa per mezzo del Demonio, se siano indirizzate al conseguimento della perfezione, e della divina contemplazione, sono lunghissime: durano anni, ed anni replicati, e talvolta decine, e quindecine di anni interi, come l'esperienza dimostra. Sicchè anche per questo titolo si vede, che la possessione diabolica, qualora accada in persone di gran merito, e di singolare bontà, non appartiene alle purghe del senso, di cui noi ora trattiamo.

75. Trovando dunque il Direttore qualche persona energumena, sopra il cui corpo abbia preso il Demonio possesso, non l'abbia in conto di persona posta in purga, nè pratichi con esso lei quei precetti, che sogliono prescriversi all'anime, che Iddio tiene in questo stato. Ma proccuri bensì, che con la pazienza, e rassegnazione dia soddisfazione a Dio per le sue passate colpe, e ne proccuri una seria, e costante emendazione: giacchè questi sono i fini, che ha Iddio in permettere al Demonio il possesso sopra de' corpi umani, almeno di quelli, che sono giunti già all' uso della ragione, e sono capaci di peccare. Potrà ancora (se la carità ve lo spinga) proccurarne la liberazione con mezzi prescritti dalla Santa Chiesa.

76. Veniam'ora a dichiarare, in che consista l'assedio diabolico, ch'è appunto quel mezzo purgativo, di cui Iddio si serve per perfezionare le anime, e condurle per mezzo di esso, se non sempre, almeno molto frequentemente a qualche grado di straordinaria contemplazione. L'assedio dunque diabolico consiste in questo, che *uno, o più Demonj per ispeciale permissione di Dio, stiano abitualmente attorno qualche persona, per tormentarla in modo straordinario*. Per bene intendere questa dichiarazione, convien riflettere sopra ciascuna parola di essa. Dissi, che il Demonio sta attorno a tali persone, per distinguer l'assedio dalla possessione diabolica; perchè in questa il Demonio sta dentro il corpo dell'Energumeno stabilmente, o in alcuna parte di esso, e vi ferma la sua stanza, come in luogo, di cui ha già dominio. Ma nell'assedio diabolico il Demonio sta solamente attorno la persona, che tiene assediata, come un Capitano sta attorno la piazza, che tien ristretta con le sue armi; e ciò che più rileva, non ha potestà alcuna, nè alcun dominio sopra il di lei corpo. Si mostra questo manifestamente: perchè terminato il tempo della purga, il Demonio senza esorcismi, senza precetti, e senz'alcuna particolare industria, che si adopri per discacciarlo, scioglie da se stesso l'assedio, e se ne parte: il che non sarebbe certamente, se avesse acquistato possesso sopra quel corpo: come di fatto non abbandona mai i corpi degli Energumeni, sopra cui ha dominio, senonchè astretto da potestà superiore. Io non niego però, che il Demonio entri molte volte anche nei corpi di quelli, attorno a cui ha posto l'assedio, per risvegliarvi tentazioni veementi, e dolori atroci, come spiegherò nei seguenti capi: ma non vi entra già come possessore, e padrone; ma solo come insidiatore, ed estraneo, che dopo aver fatto quel danno, che gli è stato da Dio permesso, deve ritirarsi: e allora la persona non sente più cosa alcuna molesta al di dentro, benchè possa esperimentarla al di fuori.

77. Dissi, che il *Demonio sta abitualmente attorno alla persona da lui assediata, per tormentarla in modo straordinario, e che ciò accade con ispeciale permissione di Dio.* Tutto ciò lo dissi, per distinguere questo assedio diabolico da quegli assalti, che tutti riceviamo dai nostri infernali nemici, finchè viviamo in questa valle di pianto, o per dir meglio, in questo campo di battaglie. Ma acciocchè ben s'intenda ciò, che volli con questo significare, presuppongo quella dottrina insegnata dal Maestro delle Sentenze, e ricevuta comunemente dai Teologi, che siccome Iddio al primo comparire che fa ogni uomo alla luce del mondo, gli assegna un Angelo, che lo custodisca, lo diriga, lo guidi per questo mar di miserie, e lo conduca al porto della sua eterna beatitudine; così Lucifero, che come vilissima scimia vuol contraffare tutte l'opere di Dio, destina ad ogni uomo che nasce, un Demonio, che lo molesti con le sue suggestioni in tutto il corso della sua vita, ed usi ogni strattagemma, ed ogni arte per trarlo in perdizione. Quindi siegue, che non vi è uomo nel mondo,

do, che di tanto in tanto non sia assalito da questo Demonio, deputato a proccurare la sua eterna rovina; e che di tanto in tanto non sia da lui combattuto con l' armi di varie tentazioni. Ma tutto questo però non basta per formare quell' assedio diabolico, di cui parliamo, perchè siccome non si dice mai, che il nemico assedii una Città, se solo le dia qualche assalto, e poi se ne parta, ma si richiede di più, che si fermi stabilmente sotto le sue mura, e la tenga per qualche tratto di tempo cinta con le sue armi: così non deve dirsi, che sia assediato dal nemico infernale quello, che riceve da lui qualche attacco di tentazione, come accade ad ogni Cristiano; ma deve abitualmente, e quasi di continuo essere da lui tormentato in mille guise, onde si veda, che gli sta sempre a lato, e sempre veglia ai suoi danni.

78. Inoltre i tormenti, con cui abitualmente lo affligge, devono essere straordinarj: perchè siccome un Capitano usa tutte le arti più potenti per espugnare la Città nemica; così il Demonio non si contenta di molestare quelle persone, che tiene in istretto assedio con le tentazioni ordinarie, con cui assale ogni sorte di persone, ma le tormenta, le affligge, le agita, le addolora in modi tanto strani, che pare non possano credersi da chi non abbia una lunga, e grand' esperienza di tali combattimenti. Ma perchè non può l' iniquo far contro di noi alcun attentato senza speciale permissione di Dio, ne siegue, ch' essendo affatto insolite le macchine, ch' egli muove contro quell' anime, che con tanto furore tiene assediate, debba anch' essere molto speciale la permissione di Dio circa un assedio sì formidabile. Il ch' è appunto tutto quello, che io in poche parole compresi nella predetta dichiarazione.

79. Inteso dunque cosa sia assedio diabolico, e come si diversifichi dalla possessione demoniaca, dico, che il detto assedio è uno de' mezzi purgativi, con cui Iddio perfeziona l' uomo in quanto alla parte sensitiva, e di ordinario senza di esso non lo conduce al grado di alta contemplazione. Si prova questo in più modi; e primo con l' autorità della Sacra Scrittura. Volendo Iddio promovere il Santo Giobbe a maggior perfezione, e tenere poi con esso lui una più stretta comunicazione, lo lasciò in mano del Demonio, il quale fece de' suoi figliuoli, de' suoi servi, de' suoi beni, e della sua persona un crudo scempio: *Ecce in manu tua est*. (*cap.* 2. 6.) Ma che altro fu questo, se ben si consideri, che un terribile assedio, con cui il nemico per ogni parte lo cinse con una squadra di grandi mali? Così dice S. Gregorio, parlando di quest' uomo pazientissimo: *Ecce ad feriendum invictissimum robur inimicus saeviens quot tentationum jacula invenit: ecce quot obsidionum machinamenta circumposuit: ecce quot persecutionum tela transmisit*. (*in praefat. ad Moral. cap.* 4.) S. Paolo dice di se stesso: *Datus est mihi stimulus carnis meae, Angelus Satanae, qui me colaphizet*. (2. *ad Corinth. cap.* 12. 7.) E questo fu altro, che un assedio diabolico, con cui non gli lasciava il Demonio trovar quiete nè al di dentro, nè al di fuori: non al di dentro, percuotendolo continuamente con veementi tentazioni di impurità; non al di fuori, assalendolo spesso con guanciate, e percosse? Come spiega Cornelio a Lapide: *Satanam saepe pugnis, & verberibus Paulum* (*uti & aliquando S. Antonium, & alios*) *impetivisse: ita ut dolor remaneret in corpore, quasi stimulus ex colaphis, & plagis a Daemone acceptis: hoc enim plane, & proprie verba significant*. (*in Epist.* 2. *ad Corinth.*) Circa gli stimoli della carne poi dice così: *Daemon, humores commovendo, sanguinem accendendo, spiritus generationi subservientes excitando, & inflammando, Pauli phantasiae turpes imagines objiciendo, concupiscentiam quasi sopitam, totque laboribus, inediis, aerumnis pene mortificatam suscitabat, & ad turpes libidinis motus commovebat, & acuebat*. E qui si noti, che fu dato a S. Paolo quest' assedio diabolico, affine di conservare in lui, ed accrescere lo spirito di straordinaria contemplazione, come egli stesso attesta, dicendo: *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, Angelus Satanae, qui me colaphizet*.

80. Ma chi vuole rimaner meglio persuaso del pertinace assedio, in cui tengono i Demonj l' anime a Dio più care, legga la vita di S. Antonio, scritta da S. Atanasio, e lo vedrà per lungo tempo circondato da eserciti di Demonj, tutti intenti ad espugnare con le arti, e più fiere, e più fine la sua fortezza. Legga la vita di S. Ilarione, scritta da S. Girolamo, e spesso lo mirerà dentro una squadra de' Diavoli, congiurati tutti a vin-

vincere la sua costanza. Legga la vita di S. Maria Maddalena de' Pazzi, scritta da diversi Autori, e la scorgerà confinata a vivere per cinque anni continui in un lago di leoni, cioè di Demonj, che a guisa di feroci leoni (com' ella stessa vide in un'estasi sublime, e n'ebbe a morire di orrore) le stavano sempre attorno, e per ogni parte l'assalivano, per abbattere il suo spirito invitto. Vegga la vita della Beata Angela di Fuligno scritta da lei stessa, e sentirà quanto terribile fosse l'assedio, ch'ella intrepidamente da' Demonj sostenne per più di due anni. (*In actis SS. per P. B. Antuerp. die 4. Janu. cap. 2. Vitæ.*) *Datus est mihi multiplex tentator, qui multiplici tentatione me affligat: affligor enim tam in corpore, quam in anima ab eisdem. Corporis enim sunt tormenta innumera a multis Dæmonibus multipliciter excitata.... Video quod Dæmonibus multis tradita sum, qui reviviscere faciunt vitia, quæ horreo.... Unde intus in anima videtur mihi, quod sim tota circumdata Dæmonibus.... Rogate, ut diaboli exeant ab isto idolo.... Rogo vos omnes, ut rogetis istam justitiam Dei, ut non plus tardet extrahere Dæmonium ab isto idolo.* E per non allungarmi più in una cosa sì manifesta, legga il Direttore la Vita di qualunque Santo, o Servo di Dio, che giunse allo stato d'infusa contemplazione, e non ne troverà alcuno, (seppure Iddio con questo non dispensò nelle leggi ordinarie, e comuni,) che non soffrisse per lungo tratto di tempo i crudi assalti di questo assedio infernale.

81. Ma che maraviglia è, che i Servi di Dio siano stati lungo tempo bersaglio delle tentazioni, e molestie de' diavoli assediatori, se Cristo stesso, per dar loro esempio, e coraggio, volle sopportare questo assedio diabolico? Quell' esser condotto il Redentore al deserto, *ut tentaretur a Diabolo*, per essere tentato dal Demonio, e d'idolatria, e di gola, e fino per essere da lui trasportato su i pinacoli del Tempio: quell'essere in tempo della sua Passione circondato da tanti Manigoldi spietati, instigati tutti da' diavoli, come dicono i Sacri Interpreti, ad infierire contro lui; fu altro che un' ossidione infernale? Certo che no, perchè lo disse lo stesso Redentore di propria bocca: *Hæc est hora vestra, & potestas tenebrarum:* (*Luc. cap.* 22. 53.) il che fu lo stesso, che dire, che in quell'ora, cioè in quel tempo, sarebbe egli stato soggetto alla tenebrosa potestà dell'Inferno, e che ne avrebbe sofferti intrepidamente i di lui fieri assalti.

82. La ragione poi, per cui conviene agli amici di Dio, massime se devono ascendere all'eminente posto della contemplazione, soggiacere a tante, e sì ostinate aggressioni diaboliche, si fonda nel grand' odio de' nostri nemici, e nella gran bontà del nostro celeste Re. Sebbene è grande l'odio, che porta il Demonio a tutti noi mortali, l'astio però con cui perseguita l'anime, che attendono alla perfezione, è affatto inesplicabile. Dice Abacuc che queste sono il suo cibo eletto, a cui anela con avida fame: *Cibus ejus electus.* (*cap.* 1. 16.) E in Giobbe si dice che quantunque siano tali anime un ameno giardino, ricco di acque limpide di purità, e d'innocenza; contuttociò non dispera il temerario d'ingojarsele tutte in un sorso: *Et habet fiduciam, quod influat Jordanis in os ejus.* (*cap.* 40. 18.) Se però vede, che alcuna persona si studia di piacere a Dio con l'esercizio delle vere virtù, non lo può soffrire; la guarda come una Città suddita, obbediente, e divota a Dio suo gran nemico; gli si pone intorno per rovinarla, l'assalta con furore, chiama altri compagni in ajuto, e tutti insieme la battono con colpi di mille tentazioni, di mille afflizioni, di mille pene, nè lasciano indietro alcuna industria, acciocchè cada nelle loro mani la Città nemica. In questo senso appunto spiega S. Bernardo le sopraccitate parole della Sacra Scrittura: *Si magnum illud Ecclesiæ corpus considerare libet, facile satis advertimus, longe acrius impugnari spirituales viros, quam carnales.... Agit hoc sane superba semper invidiosa malitia, perfectiores quosque vehementius pulsans; juxta illud, esca ejus electa. Absorbebit fluvium, & non mirabitur, & habet fiduciam, quod influat Jordanis in os ejus.* (*in Ps.* Qui habitat. *Serm.* 7.)

83. Dall'altra parte Iddio per l'amore, che porta a tali anime elette, allenta le catene a questi schiavi d'Inferno: lascia con ispeciale permissione, che si scaglino contro loro con gran fierezza, che le percuotano con la batteria di gagliarde tentazioni, e che persistano ostinati per anni, ed anni replicati in un sì formidabile assedio; perchè sa, che fra questi contrasti, tra questi combattimenti,

e tra

e tra queste pene si affina la loro virtù, e si rendono meritevoli di doni eccelsi. E questo appunto, disse S. Agostino, è il fine, che Iddio ebbe fino dal principio, creando gli Angioli, che prevedeva dover essere tentatori. *Non quia ipsum primitus condidit, vel initiò malum condidit: sed quia cum sciret, eum ad hoc propria voluntate malum futurum, ut nobis noceret, creavit eum ad hoc, ut de illo bonis ipse prodesset.* (*Lib. 11. in Genes. ad litt c. 22.*)

84. Aggiungo, che all'esaltazione deve precedere l'umiliazione, secondo il detto di Cristo: *Qui se humiliaverit, exaltabitur:* (*Matth. cap. 23. 12.*) e secondo il detto dell'Appostolo: *Qui certat in agone, non coronabitur, nisi legitime certaverit:* (*2. Timoth. cap. 2. 5.*) non si dà corona di gloria, senonchè ai forti guerrieri, che valorosamente combattono. Però dovendo un'anima salire alla contemplazione, ch'è il più alto posto, a cui Iddio innalzi alcun suo servo fedele, conviene che le preceda un'umiliazione profonda, fino ad esser fatta ludibrio de' Diavoli, e bersaglio infelice della loro fierezza; e dovendo aver la gloria di salire ad un tratto famigliare, ed amoroso con Dio nelle sue orazioni, deve prima tra lunghi, e fieri combattimenti dar prove bastevoli della sua fedeltà, e del suo valore.

85. Ma passiamo avanti: e dopo aver mostrato, a distinzione della possessione, qual sia l'assedio diabolico, e fatto vedere quanto questo si convenga a quelle anime, che Iddio vuol purgare, per condurle a gran perfezione, e bene spesso a straordinaria contemplazione: resta di dichiarare, quali siano gli attacchi di questo assedio tartareo, voglio dire, quali siano le molestie, e l'afflizioni, con cui i Demonj investono le persone, che hanno preso ad espugnare con gran furore. Prima parlerò delle molestie, che recano al corpo, poi delle molestie, che apportano all'anima, e andrò dando al Direttore quegli avvertimenti, che sono necessarj alla direzione, ed alla consolazione di tali persone, che si trovano ristrette in un sì crudo assedio.

CAPO VIII.

Si spiegano le molestie, che i Demonj arrecano al corpo in tempo del detto assedio diabolico.

86. Questa è la differenza, che passa tra gli assedj, che si mettono dai Demonj alle persone spirituali, e quelli, che si formano attorno le città nemiche dai Capitani terreni; che questi prendono a tormentare con le loro batterie una parte sola della città, che vogliono vincere, e soggettare con le loro armi; ma quelli affliggono ogni parte del corpo umano con la batteria di mille pene. In quanto alla vista, sogliono rappresentarsi agli occhi delle persone, che prendono a molestare, in orride sembianze, per imprimere gran terrore, e spavento ne' loro cuori. Ora si fan loro vedere in forme orride di mostri infernali con fiamme nella bocca, con scintille negli occhi, con fumo nelle narici, come accadeva a S. Antonio Abbate, e suole avvenire a molti altri; e talvolta con ferri infocati nelle mani, o altri instrumenti di pene, minacciando di voler fare delle loro membra un crudo strazio. Ora compariscono in apparenze spaventose di mostri terreni, e di leoni, e di tigri, e di pantere, e di serpi, e di mastini, e si avventano alla vita de' servi di Dio, quasichè a divorarli: come succedeva a S. Maria Maddalena de' Pazzi, e alla gran Penitente Caterina di Cardona, secondo la relazione che ne fa S. Teresa nel libro delle sue Fondazioni. Alle volte senza farsi vedere, si fanno udire parlamentare tra loro, ed animarsi l'un l'altro a fare scempio crudele delle loro membra, acciocchè sopravvenendo poi improvvisi, incutano con le loro comparse maggior terrore: onde quegli rimangano pallidi, smorti, tremanti, e ghiacciati per lo spavento.

87. In quanto all'udito fanno i maligni risonare all'orecchie di tali persone, che hanno preso ad espugnare con l'armi della loro perfidia, o sibili di serpenti, o mugiti di tori, o rugiti di leoni, o urli di orsi, o ululati di lupi: sicchè par loro, che la cella, in cui orano, sia divenuta un antro, o un covile pieno di fiere selvagge, e al grand' Antonio pareva talvolta di avere attorno a sè tutte le fiere sparse per quelle vaste solitudini. Al-

tre volte fanno loro sentire urli acuti, grida scomposte, altissime strida, e quel che è peggio, parole impure, e bestemmie orrende da fargli raccapricciar per l' orrore: e si sforzano fino talvolta di occupar loro l'orecchie con tanto strepito, e fragore di voci, che non possano sentire o le lodi di Dio, salmeggiando nel coro; o la parola di Dio, assistendo alle prediche; o le parole de' loro amici, conversando dimesticamente con esso loro. Sicchè S. Maria Maddalena de' Pazzi, assordata da tanto rumore, si raccomandava talora alle Monache, che la raccomandassero a Dio, temendo di non soddisfare all'obbligo del divino Offizio, mentre lo recitava nel coro.

88. In quanto alla lingua, ed al palato, strane erano le molestie, che recavano i Diavoli persecutori alla Venerabile Suor Veronica Monaca Cappuccina: gettavano su la mensa, e fra le vivande, che mangiava, cose laidissime, per muoverla a nausea, ed impedirle di prendere il necessario ristoro. A Suor Maria Crocifissa Satellico, Monaca Francescana, posta in tali purghe per molti mesi impedirono di prendere qualunque altro cibo, che non fosse nudo pane, ed acqua pura: e benchè ella si sforzasse di mangiare alcun' altra vivanda, non l'era possibile: perchè i Demonj le inchiodavano sì fortemente le mascelle, che non poteva con qualunque sforzo aprirle. Tentò molte volte la Superiora di aprirle la bocca con le sue mani, ma riuscì vana ogni sua industria; perchè Iddio, che vedeva quanto conferisse quella rigorosa astinenza al buon esito delle sue purgazioni, permetteva al Demonio tali violenze. (*in ead. Vita script. ab Auct.*) A questa stessa Religiosa il nemico frequentemente legava la lingua, acciocchè non se ne potesse servire in lode di Dio, ed in vantaggio dell'anima propria: e però volendo recitare orazioni vocali, che non fossero di obbligo (poichè circa queste limitava Iddio al Demonio la potestà) se la sentiva impiombare dentro le fauci, nè poteva muoverla in modo alcuno. Volendo invocare il nome Santissimo di Gesù in tempo delle tentazioni, ch'esperimentava orribilissime, se la sentiva affatto istupidire. Ma ciò, che deve recare maggior maraviglia, si è, che lo stesso le accadeva, quando nella Santa Confessione si accingeva alla recita delle sue colpe: sicchè non l'era possibile proferire una parola di accusa in quel sacro tribunale, finchè il Sacerdote non avesse con replicati precetti discacciato il Demonio dalla sua lingua.

89. In quanto alle membra de' Servi di Dio, non è esplicabile lo strazio, che ne fanno i Demonj in tempo di questo assedio spietato. L'assalirli or col nervo, or col bastone; l'andar loro alla vita, percuoterli coi pugni, pigliarli con le mani, e coi piedi, sono cose, che frequentemente si leggono nelle Vite de' Santi. Ma oltre questo, gli balzano talvolta con urti violenti, ed impetuosi giù per le scale, come succedeva a S. Maria Maddalena, ch'era precipitata da una lunghissima scala, composta di venticinque gradini: e talvolta gli hanno fatti cadere dall'alto per balze, e dirupi. Vi è stato, chi era scosso dal letto con qualche spinta improvvisa, e fatto cadere di botto in mezzo alla stanza sul nudo pavimento. Vi è stato, chi era strascinato per le stanze, e condotto vicino a qualche muro, e quivi l'era sbattuta la testa con colpi sì fieri, che ne rimbombavano le pareti a guisa di un tamburo. Ma in questi casi sempre si scorge chiaramente la protezione, che Iddio ha di tali persone: perchè non restano mai fracassate nella testa, e sfragellate nelle membra, come dovrebbe naturalmente accadere a sì gravi cadute, e sì spietate percosse: ma solo ne ricevono il dolore con qualche contusione, o lividura, quanto basti all'esercizio della loro purga. E di fatto S. Maria Maddalena, dopo quelle precipitose cadute dalla cima al fondo di lunghe scale, alzavasi in piedi capace di operare ne' suoi soliti ministerj.

90. Ma questo è poco. A Suor Maria Crocifissa il Demonio in occasione di questo fiero assedio, trattala a viva forza in terra, stropicciavale la faccia sul terreno ruvido, ed aspro con tanto furore, che le lacerava tutta la pelle del volto; e altre volte le percuoteva su i sassi l'ossa delle guancie con tanta rabbia, che compariva gonfia, livida, e posta in sembianza quanto mostruosa, altrettanto compassionevole. Curata poi nell'enfiagione, e dalle piaghe, tornava subito quello spirito crudele a rinnovare lo stesso strazio. Molte volte l'afferrava per le mani, e le ritorceva violentemente le braccia a dietro le spalle al modo, che

suol

ſuol praticarſi coi rei condannati al ſupplicio della corda: indi gliele ſtirava con sì gran forza, che le pareva di ſentirſi ſtrappare i nervi con grandiſſimo ſuo dolore, maſſime nelle giunture delle ſpalle. Quaſi di continuo ſi ſentiva ſchiacciare come tra due macigni ora un piede, ora una gamba, ora un braccio, ora il collo, ora la faccia, ora tutta la vita, con quanto ſuo ſpaſimo, può ciaſcuno immaginarſelo. Ma lo ſpaſimo maggiore era, quando ſentivaſi da mani inviſibili ſtringere, e ſtirare internamente le viſcere. Queſto era per lei un tormento tanto più atroce degli eculei, ſu cui i Tiranni ſtiravano i corpi de' SS. Martiri, quanto le parti interiori, che pativano quello ſtiramento violento, ſono più vitali, e più capaci del ſenſo del dolore. Stette la Serva di Dio quaſi due anni perduta affatto dalle ginocchia in giù, e condannata a vivere immobile in una ſedia. Nè ſi può dubitare, che queſta foſſe opera preternaturale, cagionata da quei Demonj, che la tenevano oppreſſa in quel crudeliſſimo aſſedio, perchè, facendo ella precetti al nemico, rimaneva libera, e ſciolta: ſi alzava in piedi, e poteva camminare. Ma che? Dopo un breviſſimo tempo ſentivaſi con violenza traſportare all'iſteſſa ſedia; ove rimaneva, come prima, aſſiderata. Finalmente ricorrendo un giorno a Maria Vergine, ſi alzò affatto ſana, e ſeguitò poi ſempre a camminare liberamente, come ſe non aveſſe avuto mai alcun male. Stette la poverina molto tempo attratta con dolori acutiſſimi, maſſime in un piede, il cui oſſo ora eſcito dal ſuo luogo, ed enfiatoſi con un tumore ſtraniſſimo; e queſt'ancora le accadeva evidentemente per opera diabolica: perchè qualunque volta faceva ſu l'enfiagione il ſanto ſegno della croce, ſvaniva ogni dolore; ma poi preſto ritornava con l'iſteſſa, e forſe con maggiore acerbità. Io qui non voglio mettermi a deſcrivere altri dolori, altre pene, altri travagli, ed altri incomodi non tanto ſtrani, che ſi ſoffrono da tali perſone, cagionati loro dal nemico aſſediatore; poichè baſta al Direttore, che ſappia eſſere tali coſe molto ordinarie, e comuni, durante queſta diabolica poſſeſſione.

91. Più mi importa dire alcuna coſa circa le moleſtie corporali, che ſveglia il Demonio in tali perſone, affine d'impedir loro l'orazione, e la frequenza de' Santiſſimi Sacramenti. Bene ſpeſſo accade, che ponendoſi queſte in orazione, o dovendo andare alla Chieſa per comunicarſi, oppure per conferire coi loro Direttori gli affari delle proprie anime, ſiano ſopraffatte da certi languori in apparenza mortali, per cui non poſſono reggerſi in piedi; oppure ſiano aſſalite da certi ſvenimenti di teſta, per cui rimangono quaſi ſtolide, ſenza ſapere dove ſiano, nè ciò che debbano fare; oppure che ſiano ſorpreſe da dolori acerbi di capo, o di altre membra, o da affanni angoſcioſi di petto, per cui pare che abbiano a ſpirare. Paſſato poi il tempo deſtinato a quei eſercizj divoti, ſpariſce il tutto, e tornano al loro ſtato primiero. A S. Maria Maddalena de' Pazzi, andando per ricevere la Santiſſima Eucariſtia, ſi faceva vedere ſul fineſtrino della comunione il Demonio con una ſpada nuda in mano, in atto di minacciarle la morte, ſe ſi accoſtava a prender quel ſacro cibo: e aveva molto che fare il ſuo Confeſſore, per animarla a non temere quei ſpauracchi inſuſſiſtenti, e vani. A Maria Vela, come racconta il P. Michele Gonzalez nella ſua Vita, il Demonio nell'ora della comunione chiudeva le maſcelle sì ſtrettamente, che non era poſſibile aprirle con forza umana. Ad un' altra Monaca, che trovavaſi in tale ſtato, il Demonio oltre il farſele vedere armato, le faceva comparire a piè del fineſtrino una voragine di fiamme con apprenſione viviſſima di avervi a cadere irreparabilmente, ſe ſi foſſe inoltrata, per prendere il pane degli Angeli. La ſopraccitata Maria Crociſiſſa, mentre pur era in queſto ſtato purgativo, avvicinandoſi l'ora della ſacra comunione, rimaneva aſſiderata in tutte le membra, e affatto immobile, a guiſa di una ſtatua di marmo. Accadevano anche altre violenze ſtrane: poichè nella mattina deſtinata alla comunione ſentivaſi qualche volta rapire a forza la mano, e immergere dentro un vaſo di acqua; poi con l'iſteſſa violenza aprire la bocca, e ſpingere dentro la gola le dita bagnate, acciocchè guaſtando il digiuno naturale, non foſſe più abile a ricevere l'Eucariſtico Pane. Lo ſteſſo più volte le accadde in qualche mica di pane, e goccia di oglio. Nè ſi ſtupiſca il Lettore, che Iddio faccia tali permiſſioni al Demonio, perchè il tutto è indirizzato ad ottenere da queſt'

quest' anime una perfetta rassegnazione, e un pieno abbandonamento nel suo santo volere. Sa poi esso ricompensare in mille modi, e con molta soprabbondanza il frutto spirituale, che fu loro qualche volta impedito nell' uso de' Ss. Sacramenti.

92. Ma se non può lo spirito maligno impedire loro affatto l' orazione, proccura d' inquietarle in mille guise, acciocchè se ne distolgano; e però in tali tempi pare alcune volte che si scateni contro di loro tutto l' Inferno: allora gli strepiti, allora le apparizioni spaventose, allora le viste impure. Si legge di S. Ilarione, (*S. Hieron. in Vita ejusd.*) che facendo orazione, il Demonio gli presentava avanti lupi, volpi, ed altri animali del bosco, per atterrirlo, e per distrarlo; ed una volta gli pose avanti gli occhi un teatro di Gladiatori, con tutta la pompa sanguinosa de' loro combattimenti, uno de' quali ferito andò a gettarsegli ai piedi, e a supplicarlo di decente sepoltura. Alla detta Maria Crocifissa faceva insulti dolorosissimi, per disturbarla dalle sue consuete orazioni: ora l' alzava di peso in aria, e poi lasciavala cader di botto sopra il pavimento con percossa attroce in ambedue le ginocchia. Ora stando quella ginocchioni, tiravala in un subito dalla parte di dietro, la sollevava in alto, e con un colpo fiero stramazzavala in terra supina; e quivi le faceva mille strazj. Ora ritorcevale la testa al di dietro con tanta violenza, che arrivava a toccare quasi le spalle, e poi con impeto gliela rigettava nel petto, e più, e più volte le rinnovava questo giuoco crudele con suo sì gran dolore, che le pareva, che il collo si staccasse dal busto: e le faceva altri molti strapazzi tormentosissimi.

93. Un altro tempo vi è ancora opportunissimo ai Demonj, per assalire quelle persone, che tengono ristrette in questo barbaro assedio. Questo è il tempo della notte; sì perchè gli spiriti infernali sono amici delle tenebre; sì perchè le tenebre sono atte ad accrescere lo spavento, che i perfidi proccurano d' ingerire coi loro assalti. Allora più che mai ordiscono quelle trame terribili, che ho accennate di sopra, e specialmente si sforzano di turbare ai Servi di Dio il sonno o con istrepiti, ch' eccitano attorno la loro stanza, o con molestie, che arrecano alla loro persona. Basti dire, che i primi Padri dell' Eremo, come riferisce Cassiano, erano in tempo di notte sì fieramente combattuti, ed inquietati dai Demonj, che non ardivano mai dormire tutti insieme; ma mentre alcuni riposavano, altri vegliavano, e facevano, per così dire, la sentinella, per rigettare con Inni, Salmi, ed orazioni i Diavoli aggressori, qualora fossero insorti ad assalirli: *Siquidem in ipsis Cœnobiis, in quibus commorabantur octo, vel decem, ita eorum atrocitas grassabatur, & frequentes, & visibiles sentiebantur aggressus, ut non auderent omnes pariter noctibus dormire. Sed vicissim, aliis degustantibus somnum, alii vigilias celebrantes, psalmis, & orationibus seu lectionibus inhærebant; cumque illos ad soporem naturæ necessitas invitaret, expergefactis aliis, ad eorum, qui dormituri erant, custodiam similiter excubiæ trahebantur.* (*Coll.* 7. *c.* 23.)

94. Ma non è già mia intenzione di narrare tutte le molestie, con cui possono, ed anche sogliono i Demonj affliggere i corpi di quelle persone, che per divina permissione tengono assediate con tanta pertinacia, e tanto sdegno: perchè sarebbe questo impossibile, essendo affatto innumerabili le arti, che hanno di nuocere i nostri nemici infernali, come soleva dire quell' atleta invitto, avvezzo a combattere contro loro, dico S. Antonio Abbate. Contuttociò sono contento di averne dato qualche cenno, acciocchè capitando al Direttore alcuna di tali anime afflitte, non si ponga in costernazione, non reputi tali cose impossibili, non attribuisca tutto a sciocchezza, a pazzia, a delirio di debole fantasia, come fanno alcuni Confessori inesperti: ma sappia, che simili cose accadono a quell' anime, che Iddio vuol purificare, e in vece di condannare i fatti, come improbabili, e insussistenti, si applichi a trovare i mezzi opportuni al profitto, ed al conforto di tali anime tribolate; come faremo noi nel seguente Capitolo. Avverta però, che non tutti i predetti travagli accadono ad un' istessa persona, ma quali ad une, e quali ad altre; ad alcune in maggior copia, ad altre in meno, secondo il maggiore, o minor rigore della purga, che Iddio vuole con esso loro praticare.

95. Ma se giungessero mai questi miei fogli in mano di qualche persona spirituale avida di visioni, di rivelazioni, e di orazioni alte, e favorite; vorrei che andasse riflettendo seriamente alle dure trafile, per cui bisogna passare, prima di giungere a quell' altezza, a cui agogna, per-

perchè potrebbe di leggieri accadere, che a vista di tanti, sì varj, e sì atroci martirj, gliene svanisse ogni voglia vana dal cuore.

CAPO IX.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra il precedente Capo.

96. AVvertimento I. La prima, e principale avvertenza del Direttore circa la direzione di quelle persone, che soffrono nel corpo grandi strapazzi, e molestie dai diavoli assediatori, dev'essere il tenerle ferme, forti, immobili in una gran fiducia in Dio: perchè questo è lo scudo, con cui hanno a rigettare tutti i colpi de' loro nemici. E' vero, che questa fede è necessarissima anche contro gli assalti di tentazioni spirituali veementi, che danno i Demonj in tempo di questo assedio, come vedremo ne' seguenti Capitoli; in queste infestazioni corporali però a me sembra più importante: perchè le viste terribili, le voci spaventose, i dolori, e gli strazj diabolici svegliano naturalmente nel cuore un gran timore, passione vile, e pusillanime, che va sempre congiunta con lo scoramento, con la tristezza, con lo sgomento, con la diffidenza, e perdimento di animo. Dall'altra parte ognuno sa, che un soldato disanimato è un soldato già già superato, e vinto. Dunque qui più che mai è necessaria una confidenza forte, e costante in Dio, che tenga lo spirito sollevato, vigoroso, e pronto a combattere contro l'Inferno tutto, nè mai si abbatta a qualunque assalto, avvegnachè formidabile, de' suoi nemici. Se il Direttore otterrà questo dal suo discepolo, si assicuri che sarà vincitore in qualunque combattimento, e il Demonio rimarrà sempre da lui sconfitto. Sebbene non son io, che do' questo avvertimento: lo dà il Principe degli Appostoli San Pietro: *Adversarius vester Diabolus circuit, quærens quem devoret, cui resistite fortes in fide.* (*Epist. 1. cap. 5. 8.*) Dice, che il Diavolo gira attorno a noi, qual leone feroce, per fare strage delle nostr' anime: ecco l'assedio diabolico. Dice, che con una forte fiducia gli si ha a resistere: ecco lo scudo, con cui si ha da riparare ogni suo colpo.

97. Ma se vuole il Direttore ottenere sicuramente il suo intento, faccia così; imprima altamente nella mente, e nel cuore del suo discepolo queste due verità di fede: la prima, che al Demonio non si permette di nuocerci, quanto può, nè quanto vuole. Si disse nell'Apocalisse, che Iddio, o per se stesso, o per mezzo degli Angeli, legò il Demonio, *& ligavit eum.* In questo legamento intende S. Tommaso con tutta proprietà un certo raffrenamento, che fa Iddio de' nostri nemici, acciocchè non ci nuocano a misura del loro potere, e loro volere. Però su le parole di S. Matteo, *nisi prius alligaverit fortem.* (*cap. 12. 29.*) dic'egli così: *Nisi prius alligaverit fortem. Quæ est hæc alligatio? Quia potestas nocendi, quam habet* (parla del Demonio) *a se ipso, cohibetur a Deo.* (*In præd. text. Matth.*) Ed infatti abbiamo nella storia del pazientissimo Giobbe, che Iddio diede la prima volta ampia licenza al Demonio di danneggiarlo nei beni di fortuna, ma gli vietò di affliggerlo nella persona: *Tantum in eum non extendas manum tuam.* (*cap. 1. 12.*) La seconda volta gli diede facoltà di tormentarlo nella persona, ma gliela limitò, e restrinse circa la di lui vita: *Verumtamen animam illius serva.* (*c. 2. 6.*) Sicchè si vede chiaramente, essere pur troppo vero ciò, che dice S. Agostino, che il Demonio dipende da Dio, come un cane legato dal suo padrone, che tanto può nuocere, quanto quello gli allenta la catena, con cui lo tiene ristretto, a chi a lui volontariamente si accosta: *Alligatus est enim* (*idest Dæmon*) *tamquam innexus canis catenis, & neminem potest mordere, nisi eum, qui se illi mortifera securitate conjunxerit.* (*Serm. de temp. 197.*)

98. La seconda verità di fede, che conviene stabilire nel cuore del Penitente angustiato, ed afflitto, si è, che Iddio non permette mai, che siamo molestati nel corpo, e tentati nell'anima più di quello, che comportano le nostre forze. Questa verità ci fu insegnata dall'Appostolo: *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis.* (*1. ad Corinth. cap. 10. 13.*) E viene illustrata da Sant'Agostino con quelle parole: *Si tantum posset nocere Diabolus, quantum vult, non aliquis justorum remaneret, aut aliquis fidelium esset in terra. Ipse per vasa sua impellit quasi parietem inclinatum; sed tantum impellit, quantum accipit potestatem. Ut autem non cadat paries, Dominus suscipiet, quoniam qui*

dat potestatem tentatori, ipse tentato præbet misericordiam. Ad mensuram enim permittitur tentare diabolus. (*in Psalm.* 61.) Quindi si deduce, che se le molestie corporali saranno più spaventevoli, e più dolorose, e se le tentazioni dell'anima saranno più veementi, anche l'assistenza di Dio sarà maggiore; e se quest'assistenza non sarà sensibile, e palese, perchè involta tra le tenebre dell'aridità, sarà occulta, ma però sarà forte, ma potente, ma bastevole a rigettare ogni colpo più fiero del nemico furibondo. Il che tanto è più vero, quanto che Iddio altro fine non ha, come dice lo stesso S. Agostino, in allentare la catena a questo mastino d'inferno, o in permettergli l'assalirci con gran furore, che la nostra prova, la nostra purga, e il nostro maggior profitto, e perfezione, per cui si richiede una sua specialissima protezione. *Noli ergo timere*, dice il Santo Dottore, *permissum aliquid facere tentatorem; habes enim misericordiosissimum salvatorem. Tantum permittitur ille tentare, quantum tibi prodest, ut exercearis, ut proberis, ut qui te nesciebas, a te ipso inveniaris.* (*in cit. Psalm.* 61.)

99. Radicate nell'animo del penitente queste due gran verità, che il Demonio non ci può molestare senza divina permissione, nè sopra le nostre forze, anzichè queste nei combattimenti ci si somministrano abbondantissime dal nostro Capitano bramoso di vederci vittoriosi de' comuni nemici, deve per necessità destarsi in lui una gran fiducia in Dio, ed una certa sicurezza della vittoria, che lo renda animoso a combattere contro tutti i diavoli dell'Inferno, se tutti si congiurassero a fargli guerra. Gli comandi dunque il Direttore, che qualunque volta lo assalti il Demonio, o con istrepiti subitanei, o con viste spaventose, o con dolori, o con istrazj, o con languidezze corporali, si getti subito con fiducia nelle braccia di Dio, e del suo amabilissimo Redentore: creda con gran fermezza, che Iddio l'assiste; speri con gran costanza, che gli darà forze, per superare il tutto a sua maggior gloria. Non s'impaurisca, (almeno in quanto alla parte superiore, di cui egli è padrone) non tema, non si disanimi punto; ma tenga dilatato il cuore con questa santa fiducia in Dio. So, che il Demonio userà internamente, ed esternamente tutte le arti, per ismuoverlo da una tal fiducia, perchè sa il perfido, che mantenendosi saldo su la rocca di questa fede, egli è già vinto. E però instruisca il suo discepolo a non dar retta a tutti i motivi, e sentimenti di diffidenza, che in quel tempo gli suggerisce l'avversario; ma più costante che mai esclami: *In te, Domine, speravi, non confundar in æternum.* Spero, Signore, in voi, non temo di rimaner vinto, e confuso, da miei nemici: *Dominus mihi adjutor, & ego despiciam inimicos meos.* (*Ps.* 117. 7.) Il Signore è con me: io vi calpesto, iniqui. *Tu es, Domine, spes mea, altissimum posuisti refugium tuum.* (*Psalm.* 90. 9.) Tu sei la mia speranza, Signore, tu il mio rifugio; nel tuo seno pietoso io mi ricovero: *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* Se Iddio è in mia difesa, che danno potrà recarmi tutto l'Inferno? *Tu venis ad me cum gladio, & hasta, & clypeo; ego autem venio ad te in nomine Domini exercituum.* (*Regum lib.* 1. *cap.* 17. 45.) Tu vieni a combattere contro me con terrori, e spaventi, con dolori, e strapazzi, ed io vengo ad abbatterti in nome del mio Gesù, ch'è più potente.

100. Questa fede era quella, che in tali battaglie rendeva sì generoso Sant'Antonio Abbate, fino a rimproverare ai Demoni la loro codardia, dicendo loro così: *Se foste valorosi, verreste ad uno ad uno a farmi guerra; ma mentre vi unite tanti insieme, segno è, che siete timidi, siete vili, siete codardi.* Armato di questa fede il S. Abbate Abramo si rideva di quelle fiamme, che i Demonj avevano attaccate alla sua cella, e calpestandole con piede intrepido, diceva loro per ischerno: *Super aspidem, & basiliscum ambulabo.* Incoraggita di questa fede S. Teresa con una sola Croce alla mano chiamava a disfida i Demonj tutti d'Inferno, e senza punto temerne si vedeva temuta da loro, ond'ebbe a lasciare scritte queste parole: *Io non intendo questi timori (Demonio, Demonio) dove possiamo dire (Dio, Dio) e farlo tremare.* (*in Vita ejusd. cap.* 25.) So, che S. Maria Maddalena de' Pazzi, resa forte da questa fede, insultava ai diavoli, da cui si vedeva attorniata, dicendo loro: *Non vi accorgete ancora, che con tante vostre battaglie mi farete rimanere più gloriosa vincitrice?* So, che una Serva di Dio, vedendosi comparire il nemico in forma di fiero, e minaccioso leone, diè di mano

ad

ad un Crocifisso, che aveva avanti gli occhi, e con animo più che di donna corse ad investirlo, dicendo: *Vien' ora, ch' essendo io serva di Dio, non temo punto di te*. Quello tosto sparì, nè sì presto tornò a molestarla con quei vani spauracchi. Non voglio però significare con questo, che le persone, poste in questo assedio demoniaco, abbiano a sfidare i Demonj, abbiano a chiamarli a battaglia, o porsi in alcun modo a ragionare con loro, poichè questo senza speciale ispirazione di Dio non deve dirsi. Dico solo, che devono sperare in Gesù, e non temerli: devono abbandonarsi in Dio, e disprezzarli. Nè questo deve praticarsi nelle sole molestie spirituali, di cui tratteremo in appresso: perchè è proprietà de' Demonj, esser conigli timidi con chi mostra loro generosità da leone; ed esser fieri leoni, con chi si mostra loro coniglio vile.

101. Avvertimento II. Oltre lo scudo della fiducia in Dio, deve l'anima, che si trova in quest' assedio terribile, aver pronta alla mano un'altr' arma ai Demonj formidabile, quanto mai dir si possa. Questa è una totale conformità al divino volere. Racconta S. Teresa di sè stessa, (*in Vita cap.* 31.) che un giorno fu investita dal Demonio con tanta furia, che le faceva dare colpi spietati con le braccia, col capo, e con tutto il corpo sopra il pavimento, e per le mura della sua stanza, senza potere in modo alcuno difendersi da sì fiero insulto. Ella intanto con atti eroici di conformità, offeriva a Dio quello strazio, pronta a soffrirlo, quando gli fosse stato in piacere, fino alla fine del mondo. Mentre ciò faceva, vide un Demonio, che smaniava di rabbia, non potendo soffrire gli atti di perfetta rassegnazione. *Vidi appresso di me*, dice la Santa, *un moretto molto abbominevole, arrabbiando come disperato, perchè, dove pretendeva guadagnare, perdeva*. Ordini dunque il Direttore al suo penitente, che vada disposto a tali vessazioni diaboliche, che incominciando le molestie corporali (o queste siano al di dentro, o vengano al di fuori) offerisca il tutto a Dio con prontezza; si esibisca a tollerarle, quando a lui piaccia, per tutto il corso della sua vita; dica risoluto ai Demonj, che non potranno far più di quello, che loro Iddio permetterà; e che volendo Iddio, egli è pronto a sopportare ogni più doloroso martirio. Dica loro, come loro diceva Sant' Antonio, allorchè venivano ad assalirlo in forma di mostri: *Si vobis mei potestatem Dominus dedit, ecce promptus sum, devorate concessum*. (*S. Athan. in vita ejusd.*) E l' assicuri nel tempo stesso, che quanti atti egli farà di piena rassegnazione, tante ferite mortali darà a' suoi nemici, e tante vittorie riporterà a loro scorno, e a gloria del suo Signore. Non gli vieti però il servirsi dei mezzi usati, e instituiti dalla Santa Chiesa, per mettere in fuga quei spiriti superbi, da cui vien molestato: e. g. dell' invocazione del Santissimo Nome di Gesù, e di Maria, del segno della Santa Croce, delle Reliquie de' Santi, degli Agnus Dei, e sopra tutto dell' acqua benedetta, che da S. Teresa fu esperimentata per il mezzo più efficace ad atterire l' Inferno. *Ho esperimentato*, dic' ella, *molte volte, che non vi è cosa, da cui più fuggano i Demonj, per non tornare, quato l' acqua benedetta. Dalla Croce fuggono pure; ma subito par che tornino. Grande dev' essere la virtù dell' acqua benedetta*. (*In Vita cap.* 13.) Anzi lo consigli a servirsi anche di queste armi potenti, per sconfiggere i suoi nemici. Ma se ciò non ostante, seguiranno quelli, o torneranno ad inquietarlo, s' innalzi a Dio con gran fiducia, e si abbandoni in lui con piena conformità al suo santo volere: non si lasci mai muovere da questi due santi affetti; e si accerti, che trionferà infallibilmente di tutti loro con molto suo merito, e con molta gloria di Dio.

102. Avvertimento III. Avverta grandemente il Direttore che il suo discepolo per qualsisia infestazione de' diavoli non abbandoni l' orazione, non lasci mai le comunioni, ed altri esercizj di spirito: perchè questo altro non sarebbe, che un cedere il campo, e un darsi per vinto all' avversario, che gli fa guerra. Si legge nelle Vite de' Padri, che uno di questi Santi Monaci dell' Eremo, alzandosi una notte per il salmeggiare, sentì rimbombare attorno quella foresta un certo suono di tromba militare. Rimase egli attonito, sapendo, che non era quello luogo, in cui potessero penetrare guerre, e guerrieri. Mentre stava così sospeso, gli si presentò avanti un Demonio: *E t' inganni*, gli disse, *se credi, che in questo luogo solitario non vi siano battaglie. Vi sono*

pur

pur troppo, e dovendo Voi dar principio alle consuete orazioni, io già ho dato il segno ai miei compagni, acciocchè vengano ad assalirvi con le loro tentazioni. Se però tu vuoi andare esente da sì fiera guerra, torna a riposar nel tuo letto. Ecco perchè il Demonio allora più che mai è terribile, ed importuno alle anime (massime se sono in purga) quando devono orare, ricevere i Sacramenti, o praticare altri atti di pietà. Ecco, dico, il fine, che il maligno pretende ottenere con tali molestie, rimuovergli da tali esercizj divoti, che sono di tanto piacimento a Dio, e di tanto dispiacimento a lui. Stia forte dunque il Direttore, e non permetta mai al suo Penitente lasciare l'orazione, o altra opera santa per qualunque languore, o pena interna, con cui il nemico lo sorprenda; o per qualunque rumore, o vista spaventosa, con cui tenti disanimarlo: patisca pure pene, tremi, geli, si raccapricci; ma non tralasci mai i consueti esercizj di divozione; stia forte al posto, come generoso soldato del Crocifisso. Altrimenti incominciando esso a cedere, il Demonio non lo lascierà mai più vivere in pace; tornerà sempre ad inquietarlo con gli stessi spaventi, e molestie, con cui altre volte avrà ottenuto il suo intento.

103. Avvertimento IV. Avverta il Direttore, che gli Esorcismi istituti da Santa Chiesa per la liberazione degli Energumeni posseduti da' Demonj, non giovano per liberare affatto da' Demonj quelle persone spirituali, a cui Iddio permette questo assedio diabolico per esercizio di virtù. Così dice Lopez Ezquerra. (*Lucer. Mist. Trat. 6. cap. 6.*) Col sentimento di questo concorda la dottrina dell'Angelico Dottore, che a questo proposito parla così: *Exorcismi Ecclesiæ non valent ad reprimendum Dæmones semper quantum ad omnes molestias corporales, judicio divino hoc exigente: semper tamen valent contra illas infestationes, contra quas principaliter instituti sunt.* (*in 4. dist. unic. art. 3. ad 3.*) Dice, che gli Esorcismi sempre vagliono per la liberazione degl' indemoniati, per cui principalmente sono instituiti; ma non vagliono sempre contro tutte l'altre molestie corporali, che non appartengono al possesso demoniaco, quali sono senza fallo quelle, che recano i Demonj alle persone divote, che tengono ristrette in penoso assedio.

104. Non creda però il Direttore, che ciò provenga, perchè ai Sacerdoti manchi l'autorità sopra questi Demonj assediatori. Non si può ciò dire in alcun modo; poichè la potestà data da Cristo ai suoi Ministri è illimitata. Abbiamo in S. Matteo: *Dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut ejicerent eos*, (*cap. 10. 1.*) abbiamo in S. Luca: *Dedit ei virtutem, & potestatem calcandi super serpentes*, (*cap. 9. 1. cap. 10. 19.*) abbiamo in S. Marco: *In nomine meo Dæmonia ejicient.* (*cap. 16. 16. 17.*) Ma ciò proviene, perchè alla perfetta liberazione di quelle persone pie, a cui Iddio permette questo assedio infernale, per raffinarle in virtù, manca sempre una condizione necessaria. Due sono le condizioni principali, che indispensabilmente si richiedono, per liberare affatto dalle mani de' Demonj una persona, che ne sta infestata. La prima è, che il Sacerdote nell'atto di discacciare il Demonio operi con fede viva: la seconda, che la liberazione pretesa dal Sacerdote sia espediente, e convenga al soggetto, che dal Demonio è vessato. Or sebbene non manchi nel caso nostro la prima condizione, manca sempre la seconda, perchè quando permette Iddio questi molesti assedj, ciò fa, come abbiamo altre volte detto, per maggior profitto dell'anima, e spesso ancora per la sua esaltazione a più alto grado di orazione, onde non è mai espediente nè per il suo maggior bene, nè per la maggior gloria di Dio, ch'ella ne rimanga libera. Donde proviene, che mancando una condizione tanto importante, gli Esorcismi, benchè rinnovati replicate volte da chi ha tutta l'autorità sopra i maligni spiriti, non abbiano il bramato effetto.

105. Osservi però il Direttore, che io ho parlato finora della liberazione perfetta di tali persone tribolate: perchè ciò, che non puossi ottenere per mezzo degli Esorcismi, solo è, ch'elle restino affatto libere dalle molestie de' diavoli aggressori: e che questi mai più non tornino ad inquietarle con modi strani. Del resto poi spesso si ottiene l'effetto di frenare alquanto la loro audacia, di farli *hic, & nunc* desistere dalle loro molestie, e dai loro furiosi assalti; e di allontanargli ancora per qualche tempo dalle persone, che hanno preso a travagliare. Si serva pertanto il Direttore della sua autorità, se non per liberare affatto il suo Penitente afflitto, almeno per arrecargli sollievo. Specialmen-

mente l'eſerciti, quando veda che il Demonio con languidezze, con iſvanimenti di teſta, con dolori, e con altre arti maligne tenti impedirgli l'acceſſo della Chieſa, l'uſo della Confeſſione, o Comunione, e l'eſercizio delle ſue ſolite orazioni: allora gli comandi con grande imperio, che lo laſci in piena libertà, e gl' imponga pene graviſſime, per qualunque traſgreſſione, che egli faccia ai ſuoi comandi. Faccia lo ſteſſo, quando lo ſpirito immondo con tentazioni impure troppo ſtraordinarie inſolentiſca ſoverchiamente contro di lui, come molte volte accade, e noi vedremo a ſuo luogo. Reprima in ſomma l'orgoglio dello ſpirito ſuperbo con la ſua poteſtà ſacerdotale, e con l'uſo de' Sacramenti ancora in tutti quei caſi, in cui reputi ciò neceſſario, oppure opportuno. Dica ancora al ſuo diſcepolo, che in ſimili caſi ſi ajuti anch' eſſo con gl' iſteſſi Sacramentali, e con gli ſteſſi precetti: giacchè il Demonio è coſtretto ad obbedire a qualunque fedele, che ſappia comandargli con viva fede.

106. Avvertimento V. Avverta il Direttore, che le malattie, i dolori, e gl' incomodi corporali, che patiſcono le perſone, che ſi trovano in queſt' aſſedio diabolico, molte volte non ſono mali naturali, moſſi da cagioni fiſiche; ma ſono mali preternaturali, cagionati dal Demonio con la ſua virtù: e però contro tali infermità non devono adoprarſi rimedj umani, ritrovati dai Medici; ma bensì i rimedj ſpirituali, laſciati da Gesù Criſto, ed approvati dalla S. Chieſa, dianzi da noi accennati. La ragione ognuno la vede; perchè le medicine terrene non poſſono avere alcuna forza di allontanare il Demonio, mentre ſta attualmente ſvegliando dolori, enfiagioni, languori, affanni, ed altre ſtraniſſime malattie, che ſogliono accadere a quelle perſone, ch'egli ha preſo a perſeguitare. Ma poſſono molto contro di lui le preghiere, i Sacramentali, i precetti, l'invocazione di Gesù, e della ſua Madre, le coſe ſacre, il ſegno della Santa Croce, a lui tanto formidabile, e ſopra tutto la confidenza in Dio, e la conformità al ſuo beneplacito, che tanto giova per diſarmarlo, e per farlo deſiſtere dai ſuoi temerarj attentati. E però di queſti medicamenti dobbiamo valerci, e non di quelli per la guarigione di tali mali. Operando altrimenti, in vece di dar ſollievo al miſero penitente, gli ſi verranno ad aggiungere di più tutte le moleſtie, e gl' incomodi, che dalle medicine ſogliono ridondare nei corpi umani. Eccettuo però il caſo, in cui ſi poteſſe comprendere, che il Demonio aveſſe in lui ſvegliata qualche infermità, e poi ſi foſſe ritirato, laſciando operar la natura. Allora i medicamenti, non trovando reſiſtenza, potrebbero eſſergli di giovamento: ma il caſo, a mio parere, ſarà rariſſimo.

107. Ma perchè le perſone, aſſediate dai Demonj perſecutori, ſono ſottopoſte, come tutte l'altre, anche ai mali naturali, cagionati non dal Demonio, ma dalla loro ſteſſa debole natura, a cui conviene certamente dar riparo con i medicamenti ritrovati dall' arte; naſce una gran difficoltà circa il modo di diſcernerli da quegli altri mali preternaturali, a cui non convengono ſimili medicine. Occorrendo tali dubbj, il mio conſiglio ſi è, che il Direttore giudichi da sè ſteſſo, ſe può, e ſenza ricorſo ai Medici da sè ſteſſo decida: perchè queſti di ordinario ſono ineſperti di queſte purgazioni, e di queſte vie ſtraordinarie, per cui Iddio conduce l'anime buone: tutto attribuiſcono alla natura, a tutto penſano di poter rimediare con la loro arte; onde poſſono ſeguire de' gravi abbagli con molto pregiudizio della ſalute corporale del povero penitente. Se però vedrà, che il ſuo diſcepolo è aſſalito da deliquj, o da affanni di petto, da palpitazioni di cuore, da sbalordimento di teſta, e da dolori, ora in una, ora in un' altra parte del corpo, o da qualunque altra infermità, in tempo che deve orare, o ricevere i Santiſſimi Sacramenti, o far altra opera buona, e che paſſate tali congiunture, torna al ſuo ſtato naturale, creda pure, che ſono mali diabolici, perchè tali opere ſante non ſono cauſe proporzionate a produrre malattie sì ſtrane. Se vedrà, che adoperando egli precetti, o altri mezzi ſpirituali, per togliere al Demonio l'ardire, e la forza di nuocere, ceſſano i dolori, le pene, gli affanni, e qualſiſia altro travaglio corporale; ſi perſuada pure (benchè ritornino poi gl' iſteſſi mali) perchè non ſono naturali; perchè non poſſono i comandi autorevoli, e le coſe ſante (preſcindo dai miracoli, di cui ſuppongo che il Direttore non abbia il dono) produrre tali guarigioni

iſtan-

istantanee, e molto più, se accadono frequentemente. Perciò dovrà egli in questi casi farla da Medico spirituale, adoperando quei rimedj, che gli prescrive la Santa Chiesa, per abbattere, o allontanare il Demonio unica cagione di tali infermità. Ma se poi non avesse il Direttore i predetti contrassegni, nè potesse formar de sè un giudizio moralmente certo circa la qualità di detti mali; bisognerà, che ricorra per consiglio di Medici corporali, e si regoli con il loro parere, avvertendo di dar loro qualche notizia generale, e confusa circa lo stato di tal infermo; donde queglino possano prender lume, per giudicare con rettitudine della sua infermità.

C A P O X.

Si parla delle molestie spirituali straordinarie, che i Demonj aggressori recano all' anime di quelle persone, che tengono nel predetto assedio.

108. SE sì gravi sono le molestie, che apportano i Demonj ai corpi di quelle persone spirituali, che per divina permissione tengono ristrette in pertinace assedio; assai maggiori sono i travagli, che arrecano alle loro anime, alla cui rovina con tutte le loro macchine principalmente aspirano. Già si sa, che non vi è fedele in questa nostra vita, che vada affatto esente dalle tentazioni del comune nemico. Le tentazioni però di quelli, ch' esso ha preso ad espugnare con particolare impegno, vanno fuor di ordine; e giungono a segno, che talvolta fanno inorridire. Così Iddio purifica l'anime dilette, così le perfeziona, così le rende abili per salire all'altezza della divina contemplazione. Ma perchè sarebbe impresa non meno ardua, che nojosa il voler tutte ridire le tentazioni straordinarie, con cui sono assalite quest'anime perseguitate: mi contenterò di riferirne brevemente alcune, e specialmente quelle, che sogliono più spesso accadere, quanto basti, acciocchè il Direttore formi una giusta idea di queste purgazioni, di cui ragioniamo; avvertendo però, che non tutte le tentazioni, che qui si riferiranno, si permettono a tutti; ma quali agli uni, e quali agli altri, secondo che Iddio giudica più espediente al fine della loro purificazione, ed esaltazione.

109. Sa il Demonio, che dall' acquisto delle virtù teologali in grado eroico dipende principalmente il conseguimento della perfezione, ed anche della contemplazione, la quale si forma con atti di tali virtù; però contro queste muove le più forti macchine delle sue tentazioni. Dà all' anima assalti feroci contro la fede, e le ingerisce nella mente persuasioni vivissime contro le verità cattoliche, contro l' esistenza di Dio, contro il Mistero della Santissima Trinità, contro la purità di Maria Vergine, contro l' immortalità dell' anima, contro la vita eterna, instigandola con gran forza a darsi il bel tempo, e a scapricciarsi su l'empio supposto, che dopo morte non vi sia nè pena, nè premio. Specialmente si sforza di gettare a terra la fede verso i Santissimi Sacramenti, massime della Sacrosanta Eucaristia, contro cui le suggerisce pensieri falsi, e sacrileghi, e positivo disprezzo, acciocchè ella ne perda ogni credenza, ogni affetto, e gli abbandoni. A Maria Crocifissa, la di cui purgazione fu quanto mai dir si possa fiera, e spietata, un Demonio in forma di Angelo suggeriva le più perfide eresie, che siano state promulgate dai Settarj, ed instigandola internamente ad aderirvi, le proponeva i fondamenti, e le ragioni, con cui quei Novatori solevano accreditare appresso i popoli tali errori. Poi le additava ad uno ad uno tutti i precetti del Decalogo, e con ragioni apparenti, ma sottilissime le andava mostrando quanto fossero ingiusti, imprudenti, e barbari; e tutto ciò le rappresentava con sì gran vivezza, che rendendone ella conto al suo Direttore, restava egli attonito; perchè vedeva, che non avrebbe potuto meglio spiegare quelle diaboliche massime, se fosse stata alla scuola de' settarj più empj; benchè per altro non avesse mai letto tali cose, nè uditone mai ragionare.

110. Alle volte ancora il Demonio dallo stato presente, in cui si trova la persona afflitta, prende occasione d'istillare massime ereticali, e vedendola arida, secca, angustiata nel corpo, e nell' anima, le suggerisce alla mente, che Iddio è crudele, e ingiusto, mentre tratta sì aspramente quell' anime, che si sforzano di servirlo con fedeltà; ch' è iniquo, mentre l' irretisce col dolce delle consolazioni, per farne poi un crudo strazio. In tali casi però stia cauta la persona a non

metterſi mai a parlamentare col nemico, e molto meno ad argomentare con lui per zelo di confutare i ſuoi errori, e di rimaner perſuaſa del vero; sì perchè il Demonio è acutiſſimo di mente, ed abile a confonderla con falſe ragioni; sì perchè ella trovandoſi in tempo di tali tentazioni ingombrata da ſolte tenebre, è capaciſſima di rimanere bruttamente confuſa. Altro non faccia dunque, che volgere le ſpalle al Demonio, e la mente, e il cuore a Dio, e chiedere inceſſantemente il ſuo ajuto, e proteſtarſi con atti di fede generali di voler credere tutto ciò, che inſegna la Santa Chieſa, come rivelatole da Dio, ed offerire a lui il ſangue, e vita in proteſtazione di tali verità, e fargli anche l'offerta di quel gran travaglio, che patiſce, ripetendo ſovente: *Credo Domine, adjuva incredulitatem meam.*

111. Nè meno fieri ſono gli aſſalti, che dà il Demonio alla virtù della ſperanza, per eſterminarla dall' anima di quelli, che ſi è oſtinato di eſpugnare con le ſue tentazioni. Non ſi troverà perſona, poſta in queſto aſſedio demoniaco, che non ſenta frequenti diffidenze, e che non ſia qualche volta ſorpreſa da fiere diſperazioni: perchè il nemico mette loro avanti gli occhi i peccati paſſati, l' imperfezioni preſenti, e glie fa vedere, non già con quella luce ſerena, che dà Dio, la quale riempie l'anima di placida umiltà, e di dolce ſperanza; ma con una certa luce maligna ſua propria, con cui mette tutto a ferro, a fuoco, rappreſentando loro chiuſo il Paradiſo, ſpalancato l'Inferno, Iddio allontanato, e il tutto già perduto. Si ſerve ancora della deſolazione, e dei travagli, che quelli ſoffrono, per perſuader loro, che Iddio già gli ha abbandonati, ha voltato loro le ſpalle, e per far maggior breccia ſveglia in loro una viva apprenſione di aver acconſentito a tutte le tentazioni, di eſſer già colmi di peccati mortali, e di eſſer laſciati da Dio nelle mani de' Diavoli, i cui inſulti ſentono pur troppo grandi. Indi muove nel loro ſenſo interiore un' agitazione, un'anguſtia, ed una ſmania tale, per cui ſono coſtretti talvolta a prorompere al di fuori in atti di diſperazione.

112. La Beat' Angela da Foligno racconta di sè nell' iſtorie della ſua Vita, che violentata da queſta diſperazione, in tempo delle ſue purgazioni, ſi percuoteva con tanta fierezza, che diveniva tutta livida, tutta peſta, e tutta gonfia. Ecco le ſue parole: *Mi aſſale un dolore sì intenſo, ed orribile, che quaſi mi fa co' denti sbranar le carni: entro in sì fatta rabbia, che fuori di me veggo rapirmi, e mi faccio un fiume di lacrime per diſperazione. Altre volte quaſi forſennata, non poſſo quaſi fare, che ſenza diſcrezione io non mi percuota, ed una tra l'altre, per le gran batiture, e percoſſe diventai tutta gonfia, e ſpecialmente nel corpo.* (*in Vita cap.* 2.) Nella Vita di S. Maria Maddalena de' Pazzi ſi narra, che un giorno, in tempo che era nel lago de' leoni, traſportata da interne furie partì dal coro, corſe nel refettorio, per prendere un coltello, con cui toglierſi la vita; e che un'altra volta ſi fece legare in cella dalla ſua Superiora, per timore che violentata dall' impeto delle ſue diſperazioni, non ſi andaſſe a precipitare. So d' altre perſone, che trovandoſi in tale ſtato, ſi ſono poſti coltelli alla gola, ſono corſe alla bocca d'un pozzo, o alla cima di un precipizio, per darſi morte.

113. Ma non creda però il Direttore, che tali perſone gravemente pecchino in ſimili traſporti; perchè, come nota bene Lopez Ezquerra, (*Luc. Miſt. Trat.* 6. *cap.* 3.) tali attentati o ſono violenti, o indeliberati, eſſendo la ragione prevenuta da quell' impeto di veemente paſſione. E ſi deduce da queſto, ch' elle mai non compiſcono gli atti feroci, con cui avevano preſo ad ucciderſi, o a farſi altro grave male: ma nell' atto di eſeguirli ſi riſcuotono quaſi da un profondo ſonno, rientrano in sè ſteſſe, deſiſtono dal male incominciato, e rimangono con dolore, e con iſcrupolo di quei loro furioſi traſporti: ſegno chiaro, che prima non avvertivano, almeno con piena cognizione, a ciò che facevano; mentre al primo lampo di rifleſſione ſubito ſi raffrenano. Queſta io tengo che ſia una delle più pericoloſe tentazioni, che ſoffra l'anima in queſto aſſedio infernale: perchè le pare chiaramente, parte per la ſuggeſtione diabolica, ch'è gagliardiſſima, parte per l'abbandonamento, che eſperimenta in sè ſteſſa, di avere tutta la ragione di diſperarſi, o di diffidare almeno: a cui aggiungendoſi gl' impulſi grandi, coi quali il Demonio internamente

la spinge, viene la meschina a patire un non so che di volenza. Contuttociò deve ajutarsi con il ricorso a Dio, che non è capace di abbandonarla in tali angustie, e con atti di speranza, non già sensibili, che allora non è possibile avergli, ma secchi, insensibili, e fatti con la punta della volontà, deve dire a Dio, che vuole sperare in lui, che non gli vuol fare il gran torto di diffidare della sua immensa bontà; deve ripetere spesso quelle parole di Giobbe: *Etiam si occideris me, in te sperabo*; ancorchè mi voleste morta, Signore; ancorchè, sto per dire, mi voleste perduta, voglio sperare in voi: e se intanto si sentirà tutta ingombrata da un affetto affatto contrario a ciò ch'ella dice, non ne faccia caso; perchè Iddio guarda solo a quell' atto libero, e gli è molto accetto, benchè a lei paja di niun valore.

114. Gli assalti però più formidabili, che dà il nemico a tali anime assediate, sono contro la virtù della carità; perchè siccome questa è la virtù, che più d'ogni altra perfeziona le anime, così contro questa indirizza il perfido la batteria più gagliarda delle sue tentazioni. Ad alcune anime mette spirito di bestemmia: onde sentono internamente eccitarsi a dir parole empie contro Dio, e contro i Santi. Ad altre gliele fa risuonare all'orecchie, come a S. Maria Maddalena de' Pazzi, a cui, mentre recitava il divino Uffizio, occupava l'orecchie con una moltitudine di bestemmie orrende, e gliele faceva risonare sì vive all'organo dell' udito, che le toglievano le parole dalla bocca: onde ella temeva, invece di proferire le lodi di Dio, di aver a pronunciare parole di contumelia contro di lui. Ad altre gliele fa pronunciare con la bocca, come al Padre Giovanni de Castillo della Compagnia di Gesù, di cui racconta il Padre Nieremberg, (*in Viris illus. Soc. Tom. 1. pag. 774.*) che i Demonj aggressori gli movevano la lingua a bestemmiare contro Dio, e contro la sua Madre Santissima. A Maria Crocifissa questo molte volte accadeva. Si può però con fondamento sospettare, che dette persone non pronunciassero con la lingua tali bestemmie: ma che o il Demonio facesse loro apprendere vivamente di dirle, o le facesse risuonar loro all'orecchie, ancorchè non le dicessero.

115. Vi sono anime, a cui il Demonio fa comparire Iddio come un nemico implacabile, e poi accende loro nel cuore uno sdegno grande, e un grande odio verso lui, con un' afflizione sì grande de' loro cuori, che non ha pari. Altre ve ne sono, in cui risveglia lo spirito della mormorazione contro Dio, quasichè non si saziasse mai di tormentarle, e di affliggerle. Così coi colpi di questa tentazione fu fieramente percosso il Santo Giobbe in occasione della sua atrocissima purga, com'egli stesso esprime in quelle parole: *Clamo ad te, & non exaudis me; sto, & non respicis me: mutatus es mihi in crudelem, & in duritia manus tuae adversaris mihi*. Non s'intenda però, che l'uomo pazientissimo acconsentisse a quest' empie mormorazioni. Ma voll'egli con tali parole solo significare i sentimenti perversi, che contro Iddio gli destava il Demonio nella parte inferiore, a cui era molto da lungi dal dare loro alcun consenso. Si trovano ancora molt'altre anime a cui il nemico empie la mente di pensieri immondi, o di pensieri di dispregio verso le sacre Immagini: sicchè temono alzar gli occhi per rimirarle aspettandosi ad ogni occhiata qualche colpo di bruttissima suggestione; come accadeva a S. Maria Maddalena de' Pazzi, quale però non lasciava di venerarle più che prima: e giunge fino il temerario a costringerle con manifesta violenza a fare loro qualche sacrilego insulto. Così costrinse più volte il sopraccitato Padre de Castillo, come riferisce il detto Padre Nieremberg, ad abbruciare un' Immagine di Maria Vergine, investendolo nella mano, in cui la teneva, e avvicinandogliela violentemente al lume della lucerna. Così Maria Crocifissa sentivasi fisicamente forzata, senza potervi dare riparo, a gettare in terra con atto dispettoso ora una Medaglia, ora un libro divoto; e stando avanti il Santissimo Sacramento, sentivasi volgere con forza insuperabile al di dietro, e voltar le spalle a Gesù Sacramentato: e nell'atto che questo accadeva, le si sentiva destare una gran rabbia nel cuore verso Dio, e un profluvio di bestemmie nella lingua senza poterla raffrenare con qualunque suo sforzo. Queste tentazioni sono sì tormentose a queste povere anime perseguitate, che si eleggerebbero di passare tra i coltelli taglienti, e tra i rasoj affilati, piuttostochè esperimentare in sè stesse cose sì em-

empie. Ma per questo stesso, che tali suggestioni sono tanto penose, sono meno pericolose: perchè ricevendole l'anima con tanto orrore, è assai lontana dal consentirvi. E però non devono tali persone mettersi in grandi timori, entrare in grandi affanni, agitarsi tutte, e tutte sconvolgersi: poichè operando elleno in questo modo, il Demonio, che gode vederle agitate, ed afflitte, tornerebbe più spesso ad assalirle con simili empietà. Basta che facciano qualche atto contrario con pace; che disprezzino tali cose, benchè sì orride alla apparenza: così non facendo caso del nemico, lo lascieranno confuso, e vinto. Sopra tutto offeriscano a Dio quelle gran pene, che provano; si umilino avanti a lui, si conformino in quest' istesse tentazioni sì orrende al volere di Dio, che le premette per loro bene; e si assicurino, che faranno a Dio un gran sacrificio di sè stesse, e che allora saranno più pie, e più divote avanti il suo divino cospetto, quando parrà loro di essere più scellerate, e più empie.

116. Ciò che ho detto delle virtù teologiche, si ha da intendere ancora delle virtù morali, perchè in questo assedio diabolico investe il Demonio e quelle, e queste con l'armi di veementi tentazioni, e fa prove inaudite del suo furore, per gettarle tutte a terra. Quindi è, che in tali persone si vede uno scioglimento strano di passioni or contro una virtù, or contro un'altra. Ora sono sconvolte dall' ira, dall'impazienza, e dallo sdegno in tal maniera, che quasi non si arrischiano a trattare coi loro domestici, per timore di trascorrere in qualche atto, o parola contraria alla carità, come confessa di sè S. Teresa. Ora il Demonio le assalta col brutto vizio della gola, eccitando in esse una gran voglia de' cibi, per cui par loro di star sempre tra vivande esquisite, e qualche volta reca ancora qualche cibo, lo presenta loro alla vista, per mettere a maggior cimento la loro temperanza, come accadde nel deserto a Gesù Cristo, a cui il Demonio presentò pietre, affinchè le trasmutasse in pani: *Dic, ut lapides isti panes fiant.* (*Matth. cap.* 4. 3.) per indurlo a frangere il divoto digiuno. E come spesso avveniva a S. Ilarione, mentre era dalla fame più tormentato, ed anche a S. Maria Maddalena de' Pazzi, a cui, passando per la dispensa, si aprivano improvvisamente gli armarj, dentro cui si conservavano cibi comuni, benchè per altro fossero chiusi a chiave. Ora sono sorprese da grandissime tentazioni di superbia; e questo accade in mille modi diversi, che non sono possibili a dirsi.

117. Solo dirò ciò, che avveniva a Maria Crocifissa, alla quale in tempo di questo penoso assedio il Demonio andava suggerendo, che mentre tanto bramava esser Santa, l'avrebbe egli innalzata a gran santità, che le avrebbe dati estasi, ratti, ed altri favori eccelsi, per cui l'avrebbe resa cospicua appresso il mondo tutto. E di fatti nell'orazione ora la istupidiva a modo di estatica; ora le compariva in sembianza di Gesù Cristo, e la chiamava la sua figlia, la sua sposa, la sua diletta, e l'anima più fedele, che avesse nel mondo; e mettendole sotto gli occhi tutti i suoi patimenti, e le sue opere sante, le destava nell' animo un gran tumor di superbia. Altre volte le diceva così: *Se tu non hai fin' ora avuta la pazienza, io ne sono stato la cagione, che ti ho tentata d'ira: se non hai avuto fervore, a me si deve, che ti ho tentata di accidia:* e così discorrendo per gli altri vizj: finalmente concludeva, che stava in mano sua il togliere tutti i difetti, e il farla essere, e comparire gran Sanra. E certo è, che s' ella vinta da superbia avesse un poco aderito a queste arti maliziose, e suggestioni maligne, sarebbe ita affatto in rovina, e in perdizione. Ma ella tutto rigettava con gran fortezza, e dispregio, ed alla fine con la grazia di Dio, che molto l' assisteva, rimase vincitrice de' suoi nemici. E per non allungarmi più, concludo in poche parole, che ciò che ho detto di questi vizj, può dirsi di tutti gli altri, perchè non vi è virtù, che non sia attaccata (non intendo però in un istesso soggetto) con più, o meno forza in questo assedio diabolico. Ed è cosa degna di compassione veder talvolta Religiose di molta bontà patir impeti fieri di romper la clausura, fuggir dal Monastero, di darsi in preda alla vanità, alle pompe, ai piaceri, anche illeciti; tutto per istigazione veemente de' Diavoli assediatori.

118. Non voglio però lasciare di accennare una pena atrocissima, che provano l'anime collocate in questo stato di purgazione sensitiva; ed è una apprensione grandissima di acconsentire alle predette ten-

tentazioni, d'essere in disgrazia di Dio, anzi in un mare di colpe mortali. Quindi nascono rimorsi acutissimi, pene e smanie inesplicabili ne' loro cuori; poichè se sapessero quest'anime timorate di non peccare, molto si consolerebbero nelle persecuzioni diaboliche, che sono costrette a soffrire: ma patire, e parer a loro di patire senza frutto, anzi con persuasione di offendere grandemente Iddio, è per loro un crucio quasi intollerabile. La cagione di queste penose persuasioni può essere il Demonio, e Iddio, e bene spesso l'uno, e l'altro insieme: può essere il Demonio, perchè offuscando la mente di quest'anime afflitte con folte tenebre, è cagione che non possano discernere la resistenza, che fanno alle sue pessime suggestioni: può essere Iddio, perchè togliendo egli a quest'anime ogni lume, ed ogni cognizione riflessiva sopra le loro resistenze, fa che resistendo, non conoscano di non peccare; e perciò entrino in grandi affanni. Opera questo il Demonio con fine perverso di tirar l'anime alla disperazione: opera questo stesso Iddio con fine santo di raffinarle meglio, e più presto nel crocciuolo delle loro purghe. Ma tocca al Direttore consolarle, con dar loro tutta quella sicurezza che può, come vedremo in appresso.

119. Simile a questo è quell'altro travaglio, che S. Giovanni della Croce chiama *Spiritus vertiginis*, e dice che *è uno de' più gravi stimoli, ed orrori di questa notte*. (*in Nott. Oscur. lib. 1. c. 14.*) Consiste questo in una matassa di scrupoli intrigatissima, per cui si confonde affatto alla persona il giudizio: onde trova dubbj, perplessità, ed angustie in qualunque azione, senza poter fermare il piede in alcuna cosa, senza potersi appoggiare nè al parer proprio, nè al giudizio altrui, con una continua inquietudine. Per questo gran travaglio altro rimedio non ci è, che far violenza a sè stesso, soggettandosi all' altrui parere.

CAPO XI.

Loquimur de tentationibus inhonestis extraordinaris, quibus Dæmones in hac obsidione spirituali Animas positas aggrediuntur.

120. Nobis hic non est sermo de ordinariis tentationibus contra castitatem, quibus omnes homines (incumbant, necne ad spirituales exercitationes) obnoxii sunt: rarissimi enim inveniuntur Aloysii Gonzagæ, qui non tantum angelicis moribus, sed angelica quasi natura prædití, nullum carnis stimulum toto suæ vitæ tempore experti sint. Loquimur hic de illis dumtaxat tentationibus inhonestis, quas in homines a diabolica obsidione expiandos Dæmones immittere consueverunt; nam istæ ultra modum acres, & vehementiores, quam quod pati possit humana fragilitas, nisi divinæ gratiæ viribus roboretur, esse solent, adeoque extraordinariæ in genere luxuriæ a nobis nuncupantur. Tales fuerunt tentationes D. Pauli, qui a Dæmone obsidente acutis luxuriæ stimulis assidue agitatus, colaphisque percussus, dicere coactus fuit: *Datus est mihi stimulus carnis meæ, Angelus Satanæ, qui me colaphizet*. Hujusmodi fuerunt tentationes S. Benedicti, S. Francisci, S. Mariæ Magdalenæ de Pazzis, qui ut acerrimos carnis aculeos retunderent, inter spinas se volutare, & vepres, terramque ipsam vepribus subjectam proprio sanguine perfundere coacti sunt. Tales fuerunt tentationes B. Angelæ de Fulgineo, quæ ut ardentissimum libidinis ignem, a dæmone sibi succensum, extingueret, ignem elementarem pudendis pluries admovit; ita ut etiam de illa posset dici, quod segnius fuit ignis, qui foris ussit, quamqui intus accendit. Hoc ipsamet de se fatetur dicens: *In locis verendis tantus est ignis, quod consuevi apponere ignem materialem ad extinguendum alium ignem concupiscentiæ, donec Confessor mihi prohibuit*. Hujusmodi erant tentationes S. Hilarionis, cui cubanti non raro Mulieres apparuere, ut eum ad libidinem provocarent. (*In ejus Vita script. ab Hier.*) Tales etiam fuerunt tentationes S. Antonii Abbatis. *Dæmon enim* (*Auct. S. Athan.*) *per noctes in pulchræ mulieris vertebatur ornatum, nulla omittens figmenta lasciviæ*.

121. Ne tamen putet spiritualis Magister, aliquibus dumtaxat sanctissimis hominibus, in quorum numero hi sunt, quos memoravi, tam gravia servata esse certamina: sciat, quod etiam aliis piis Viris, qui in hac dæmoniaca obsidione positi sunt, licet adhuc in albo Sanctorum non sint adscripti, hujusmodi insueta carnis irritamenta, ob exercitium virtutis, & ob acquisitionem Divinæ contemplationis permitti solent. Nam si ceteri homines turpibus cogitationibus, & quibusdam carnis illecebris a Dæmone sunt ve-

vexati, isti sæpe obscenissima quæ mentis oculo clarissime videre coguntur, nec possunt, etsi velint, alio mentis aciem transferre. Immo Dæmones extructis ex particulis aereis inanibus corporibus, eorum oculis etiam externis aliquando objiciunt nefarios concubitus, & turpissimos amplexus; mille inhonesta verba eorum auribus effutiunt; & alia peragunt, quæ referre pudet. Sic Deus hac turpissima, & lutulenta lixivia animas justas dealbare, & nive candidiores efficere, semper solemne habuit.

122. Quæri potest, utrum Dæmon per turpem concubitum possit violenter opprimere marem, vel feminam, cujus obsessio permissa sit ob finem perfectionis, & contemplationis acquirendæ. Ut autem vera a falsis separemus, sciendum est, quod Dæmones incubi, & succubi (quidquid dicant increduli) vere dantur; immo hoc juxta doctrinam Augustini (*lib. 15. de Civit. Dei cap. 23.*) sine aliqua impudentia negari nequit. *Quoniam celeberrima fama est, multique, se expertos, vel ab eis, qui experti essent, de quorum fide dubitandum non est, audisse confirmant, Sylvanos, Panes, & Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos sæpe extitisse mulieribus, & earum appetisse, & peregisse concubitum .... hoc negare impudentiæ videtur*. Hoc idem asserit D. Thomas, aliique communiter. Hi vero, qui talia patiuntur, sunt peccatores, qui vel Dæmones ad hos nefandos concubitus invitant, vel Dæmonibus turpia hæc facinora intentantibus ultro assentiuntur. Quod autem hi, aliique pravi homines possint per violentum concubitum a Dæmone opprimi, non dubitamus. Nam de facto legimus in Vita S. Bernardi, quod a Dæmone incubo feminam quamdam liberaverit, quæ illum a se nullo modo amovere potuerat: & ego ipse plures inveni, qui quamvis de admissis sceleribus dolerent, & hoc nefarium diaboli commercium exsecrarentur, tamen illud pati cogebantur inviti. Nec miretur Lector, quod Deus talia peccatoribus permittat in eorum criminum pœnam: justum enim est, ut qui per peccata Dæmonis potestati se sponte subjecit (præcipue si hæc peccata cum ipso Dæmone patrata sint) invitus deinde Dæmonis potestati subjaceat; & qui toties, abutendo suis membris, sibi scandalo fuit, scandalo per vim sibi a Dæmone illato ægre succumbat.

123. Quid autem dicendum erit de animabus puris, & castimonia maxime præditis, quæ in hac passiva obsidione sunt positæ? De his dico, quod verum concubitum ad exercitium heroicæ virtutis a Deo aliquando permissum esse, & mihi, & aliis prudentibus, & doctis viris optime compertum est: nam hujusmodi viri, ac mulieres aggressorem incubum, aut succubum omni vi a se repellere solent; & si arcere nequeant, longe sunt ab omni consensu, omnemque delectationem veneream rejicere, & fortiter comprimere conantur: adeoque in hujusmodi violentis, & extraordinariis aggressionibus actus castimoniæ extraordinarios, & vere heroicos exercere solent. Advertendum tamen est, posse etiam Dæmonem in horum circumsessorum phantasia aliorum concubitus, atque etiam concubitum sui cum alio, immo concubitum sui cum Dæmone vivis adeo coloribus exprimere, ut concupiscentiam vehementer inflammet, pravique sequantur effectus. Quare hujusmodi concubitus, quoad fieri potest, imaginarie potius, quam physice, & realiter peractos credendum est. Dixi *quoad fieri potest*: nam aliquando hoc credi non potest: sunt enim personæ aliquæ probæ, & sanæ mentis, de quibus constat in aliis suis operibus a propria phantasia numquam fuisse illusas: & tamen affirmant asseveranter, vere videre, non mente, sed oculis corporeis, personam ad se turpiter accedentem, eaque peragentem experiri, quæ turpe esset referre. In hoc casu durum esset asserere, hæc phantastice, & non realiter fieri, immo nec esset expediens, quia hujusmodi animæ perfectionis studiosissimæ in extremas redigerentur angustias: cum ex una parte vellent omnem fidem præstare verbis sui Directoris; & ex alia parte præstare non possent, reluctante in contrarium sua physica experientia, immo evidentia. Consultius igitur est, in his casibus dicere pœnitentibus, quod idem specie peccatum est præstare assensum concubitui imaginarie tantum, quam physice peracto. Quare in hoc non laborent, sed toti sint in rejiciendo, & in resistendo ei, qui eorum sensibus vel phantastice, vel realiter objicitur: eum repellant aqua lustrali, signo sanctæ Crucis, & Reliquiis Sanctorum: implorent enixe in tam gravi periculo opem Dei, & B. Virginis: caveant ab omni consensu in

in subortam delectationem: immo protestentur, se velle millies mori, igne torreri, & ferro trucidari, potius quam pravum consensum præbere. Si hoc modo se gerant, victores erunt in tam gravi conflictu, & ex hac lixivia puriores certe in anima, & candidiores emergent.

124. Verum remanet hic explicandum grave dubium, quod in hujusmodi casibus maxime Directores angere solet, scilicet peccent, nec ne in hoc violento concubitu animæ probæ, quomodocumque ille peragatur. Rursus quo peccato peccent, letali ne, an veniali. Ad enucleandam hanc difficultatem, Director si adhibeat doctrinam D. Thomæ, eaque utatur, tamquam Ariadnæ filo, ex hoc labyrintho perplexitatum, in quem Confessarii incidere solent, feliciter evadet. Quærit S. Doctor, utrum Dæmon possit necessitatem inferre ad peccandum, & sic respondet: (1. 1. *quæst.* 80. *art.* 3. *in corp.*) *Respondeo dicendum, quod Diabolus propria virtute, nisi refrenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum, qui de suo genere peccatum est, non autem potest inducere necessitatem peccandi; quod patet ex hoc, quod homo motivo ad peccandum non resistit, nisi per rationem, cujus usum totaliter impedire potest, movendo imaginationem, & appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet: sed tunc ratione sic illigata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum; sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte, qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est. Unde manifestum est, quod Diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.* Ex hoc sequitur primo, quod juxta doctrinam S. Doctoris, possit Dæmon concubitum violentum peragere quoad actus externos; quod quidem ex suo genere peccatum est. Secundo, quod hujusmodi concubitus possit peragi sine formali peccato creaturæ, si scilicet Dæmon eo tempore, quo exterius operatur, interius usum rationis totaliter impediat, & omnem demat libertatem ad resistendum, quod per D. Th. fieri potest, movendo vehementer imaginationem, & appetitum sensitivum, & per hujusmodi vehementer perturbationes omne rationis lumen extinguendo. Si tamen ex parte aliqua lumen rationis effulgeat, potest creatura eo uti ad resistendum, & sic peccatum evitare. Quoad praxim Director examinet pœnitentes, qui vel in specie luxuriæ, vel in specie aliorum peccatorum violentiam, & necessitatem patiuntur, juxta doctrinam Angelici; an in his, quæ patiuntur coacti, advertant malitiam ullam, cognoscant esse peccatum, esse offensam Dei, saltem esse rem malam, an in conscientia habeant aliquam retrahentiam ab illa actione nefaria. Si dicant, durante violentissima illa tentatione, ita sibi mentem offundi, ut non cognoscant neque bonum, neque malum, & de peccato nihil omnino cogitent, nec stimulum ullum retrahentem sentire; putandum est, illos talia peragere tamquam amentes, in quibus nullum est rationis lumen, adeoque in illis pro illo tunc rationem esse ligatam, ut ait S. Thomas: idque verius erit, si interim, suboriente aliquo lumine rationis, illi statim Diabolo resistant, omnemque pravam suggestionem a se repellant. In hujusmodi igitur personis habeat præ oculis Director hanc Angelici doctrinam, si se, suosque pœnitentes a multis vult angustiis liberare, nec afflictas animas in desperationem impellere. His non obstantibus, curet Magister Spiritualis, ut omnes isti a Dæmone circumsessi subjiciant clavibus confessionis omnia ea, quæ patiuntur inviti, tum quia eos a culpis venialibus immunes credere ægre possumus, vel propter advertentiam imperfectam, vel propter debilem resistentiam, & propter alios hujusmodi effectus; tum quia sacramentalis confessio eos validiores, promptioresque ad pugnam contra spirituales hostes reddit.

CAPO XII.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra i due capi precedenti.

125. Avvertimento I. Gli avvertimenti, che ho dati nel capo nono, contro le strane molestie, che i Demonj assediatori recano ai corpi, devono in gran parte praticarsi anco contro le molestie, che gl'iniqui apportano alle anime con le formidabili tentazioni, esposte ne' due ultimi capi; perchè anche in queste è grande il pericolo di rimanere espugnato, e vinto dalle loro fierezze. E però contro queste ancora deve il Direttore inculcare al suo discepolo combattuto di armarsi di orazione, di preghiere, e di ricorso continuo a Dio, ed alla sua Santissima Madre, massime nell'atto, che si sen-

ſente aſſalito da' ſuoi nemici, nè mai ceſſare, finchè non ſi vegga vittorioſo: contro queſte due deve ancora animarlo con una gran fiducia in Dio, acciocchè non ſi avviliſca tra combattimenti sì fieri, tenendolo ſempre coſtante in quella maſſima di fede, che Iddio non ci permette mai tentazioni ſuperiori alle noſtre forze: e però poſſiamo noi con la ſua grazia rimaner vincitori di tutto l' Inferno, ſe tutto foſſe congiurato ai noſtri danni. Contro queſte deve ancora ſervirſi della ſua autorità Sacerdotale, e con precetti, e con altri mezzi approvati da S. Chieſa comprimere l'audacia de' Diavoli, maſſime quando troppo imperverſino con tentazioni impure; ed ordinare al ſuo penitente, che anche egli ſe ne vaglia, per mettergli tutti in fuga. L' avvertenza particolare però, che deve avere il Direttore circa queſte tentazioni ſpirituali, ſi è, il tenere il ſuo diſcepolo ſempre deſto ad una generoſa reſiſtenza. Contro le moleſtie corporali, che ſono mali di pena, baſta ſolamente il ſoffrire: ma contro le tentazioni peccaminoſe di più è neceſſario il reſiſtere, per non rimaner perditore de' proprj nemici. Proccuri pertanto il Direttore, che l' anima perſeguitata ſtia ſempre pronta alla difeſa: e ſiccome un ſoldato generoſo, che ſi vede cinto da' ſuoi nemici, ſta ſempre con l'armi in mano apparecchiato a combattere; così ella vedendoſi attorniata dai Demonj riſoluti di vincerla con le loro tentazioni, ſtia ſempre ſu ie parate, per rigettare con atti contrarj ogni colpo di ſuggeſtione. E ancorchè l' aſſedio diabolico abbia a durare anni, ed anni replicati, come ſuole accadere, non ſi ſtanchi mai di combattere, nè ceda mai al nemico, ma quanto più ſi moſtra quello oſtinato in aſſalirla, tanto più ſi moſtri ella coſtante, e generoſa in rigettarlo. Per più animarla alla coſtanza in queſti lunghi combattimenti, le dica, che ogni ripulſa di tentazione è una bella vittoria, ch'ella riporta del Demonio, è una nuova corona, di cui le ſaranno fregiate le tempia in Paradiſo, è un nuovo merito, con cui ſi rende più accetta agli occhi del ſuo Signore: le rappreſenti la gran gloria, che dà a Dio, combattendo valoroſa per lui; e il gran acquiſto che fa per sè ſteſſa; giacchè per mezzo di queſti fieri contraſti ſi giunge alla perfezione delle virtù: *Nam virtus in infirmitate perficitur*. (2. *ad Corinth. cap.* 12. 9.) Se il penitente riſponderà, che vorrebbe reſiſtere, e che ſi ajuta, ma ſopraffatto dalle tentazioni non può; ſappia intendere queſto ſuo linguaggio, il quale altro non ſignifica, ſenonchè la ſua reſiſtenza non è ſenſibile tra lo ſtrepito delle tentazioni, che furioſe l' inveſtono. E però gl' inſinui, che con la volontà ſi può ſempre reſiſtere, e però ſtia forte con queſta, non ceda, non ſi arrenda, ma ricorra a Dio, e ſi proteſti con lui di abborrire tali coſe; e nel tempo ſteſſo l' aſſicuri, che quantunque ſenta egli più la tentazione che la ſua reſiſtenza, non vi è in ciò alcun male; perchè Iddio gradiſce queſta, e non ſi cura punto di quella.

126. Avvertimento II. Proccuri il Direttore con ogni induſtria, che l' anima dalle tentazioni orrende, da cui ſi vede inveſtita, e dalle tenebre di aridità, in cui ſi trova immerſa, prenda occaſione di conoſcere la ſua gran miſeria, ſi umilii grandemente, acquiſti un aſſai baſſo concetto, anzi un poſitivo diſprezzo di sè ſteſſa: perchè queſto è il fine, che ha Iddio, mettendola in queſte rigidiſſime purghe, annientarla affatto nella ſtima di sè, per eſaltarla poi coi ſuoi celeſti doni. E qui mi cade in acconcio una riflesſione, che fa San Tommaſo ſopra l' iſtoria, che racconta San Matteo al capo 14. Si trovavano gli Appoſtoli in mare in tempo di una fiera tempeſta, in procinto di perdere e la nave, e la vita. Era tempo di notte, era annuvolato il cielo, tenebroſa l'aria, torbido il mare; nè tra sì folta caligine poteva ſcorgerſi coſa alcuna, ſenonchè di tanto in tanto qualche baleno fugace dava a vedere la faccia del mar turbato. E appunto tra il chiaro oſcuro di un lampo veggono gli Appoſtoli il Redentore, che camminava ſu l'acqua. A quella viſta S. Pietro alza la voce, e dice: *Se ſiete voi, Signore, che camminate ſu l' acque, fate camminare ſu l' acque ancora me*. Gesù Criſto gli riſpoſe: *Vieni pur ſicuro, e non temere*. Allora S. Pietro ſaltò dalla Barca in mare, e non già nuotando, ma camminando ſu l'acque tutte poſte in tempeſta, ſi andava avvicinando al Redentore. Quando all' improvviſo ſorſe un turbine impetuoſo; e S. Pietro al ſibilo de' venti, al fremito dell'onde s'intimorì, e cominciò ad affondarſi nel mare, con pericolo di rimanervi annegato: ſicchè

chè vedendosi già quasi perduto, cominciò a raccomandarsi dicendo: *Domine, salvum me fac*. S. Tommaso riflettendo su questo fatto, cerca, perchè Cristo avendo comandato a San Pietro che camminasse sopra l'onde del mare, permise poi che temesse, che si affondasse dentro l'acque con pericolo di restarvi sommerso: e dice, che ciò fece, acciocchè S. Pietro conoscesse la sua debolezza, la sua fiacchezza, e il poco potere di sè. *Quod permiserit mergi Petrum, hoc fecit, ut experiretur quid posset de se: unde quod ivit supra mare, hoc fuit virtute Christi; quod autem cœpit mergi, hoc fuit infirmitatis Petri*. (*in Matth.* 14.) E conferma questo stesso con la parità di S. Paolo, a cui permise Iddio tentazioni orrende d'impurità, acciocchè conoscesse la sua bassezza, e vivesse umile tra la moltitudine delle sue sublimi rivelazioni: *Ne multitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ*. E questo è appunto quello, che accade in queste purghe del senso, di cui ora ragioniamo. Si trovano le povere anime in una notte oscura di aridità, e di tenebre tra le tempeste di terribili tentazioni, che per ogni parte le investono, e talora si vedono, dirò così, quasi con l'acqua alla gola, in procinto di rimanere sommerse in un mare di gravi colpe. Ma qual fine ha mai Iddio in lasciarle tra sì folte caligini, e tra sì gravi cimenti di perire ad ogni ora? Non altro, senonchè tocchino con mano la loro fiacchezza, vedano quasi con gli occhi proprj la loro fragilità, intendano con le proprie esperienze, che non possono da sè operare alcun bene; anzi conoscano quasi con evidenza il gran male, che farebbero, se Iddio si allontanasse un poco da loro: onde si sprofondino nell'abisso del loro nulla, e delle loro miserie, e quivi rimangano annichilate. Così dice S. Teresa, parlando di un' anima posta in queste purghe. *Conosce anche manifestamente la sua miseria, e il poco che noi possiamo, se il Signore ci abbandonasse. Pare, che per conoscere questo, non vi bisogni altra considerazione; perchè l'esperienza, ond'ella nel passar per queste cose, si è veduta del tutto inabile, già le fa intendere il nostro niente: perchè sebbene non deve star senza grazia, poichè con tutta questa tempesta non offende Iddio, nè l'offenderia per cosa del Mondo; sta ella nondimeno così nascosta, che neppur una minima scintilla le par di avere di amor di Dio, nè che l'ebbe giammai*. (*Cast. inter. mans.* 6. *cap.* 1.) E però se vuole l'anima, che presto passino queste burrasche, che presto venga la calma, e che presto spunti il giorno sereno delle sue consolazioni, si affretti ad umiliarsi, e ad annientarsi. Proccuri ancora il Direttore, che con questa umiltà congiunga quella conformità alla volontà di Dio, di cui parlai nel capo nono, che si sottometta alle di lui disposizioni, benchè le sembrino strane; si accomodi alle di lui permissioni, benchè l'esperimenti penose, e si abbandoni tutta nelle di lui mani: giacchè questo è l'alto fine, che ha Iddio in lasciarla in questa notte tenebrosa, tra i turbini di tante diaboliche suggestioni. Se Iddio vedrà presto adempite le sue intenzioni, presto le farà cangiare stato.

127. Non si vieta però alla persona tribolata il bramare, e il chiedere a Dio con umile indifferenza la liberazione da tali tentazioni; massime se queste siano in materia d'impurità, e se siano veementi: perchè essendo tali suggestioni alla nostra fragile natura molto conformi, piace a Dio che brami l'anima di esserne libera, e di domandare ancora, che le siano mutate in altri travagli più tormentosi, ma meno pericolosi. Ma avverta, che non volendola Iddio esaudire, deve rimanere anche in questo conformata, e soggetta al suo santo volere.

128. Avvertimento III. Avverta il Direttore di non essere facile a credere, che l'anime, poste nell'assedio di queste diaboliche tentazioni, ancorchè siano disoneste, cadano in peccati gravi, e molto meno di esser facile a palesare loro questo suo sentimento; perchè operando in questo modo, altro non farebbe che dar loro una spinta alla disperazione, a cui sogliono già essere dal Demonio grandemente tentate. Deve sapere, che appena vi è anima in questo stato di purghe, combattuta da terribili tentazioni, a cui non si sforzi il Demonio di persuadere, di esser piena di colpe mortali, e di vivere abitualmente lungi da Dio in sua disgrazia; e che non procuri l'ingannatore di farla cadere con quest' arte maligna nel profondo di qualche disperazione, o almeno di tenerla disanimata, ed abbattuta in qualche gran diffidenza. Se dunque accada, che l'anima afflitta trovi

il

il Confessore dello stesso parere, come farà a stare in piedi la sventurata?

129. Tenga dunque il Direttore questa dottrina comune tra Teologi, che qualunque volta una persona timorata, che abborre sopra ogni male il peccato, e lo fugge con gran cautela, (e tali sono senza fallo l'anime, di cui qui ragioniamo) teme, sospetta, dubita di aver dato consenso a qualche tentazione, o non vi è tal consenso, o non è tale, che giunga a formare grave colpa. La ragione di questo è il loro stesso sospetto, timore, e dubbio: perchè a costituire un peccato mortale, massime in persone di gran bontà, si richiede un consenso pienamente libero, cioè dato con tutta avvertenza, e ad occhi aperti. Or chi consente in questo modo, non teme, non sospetta, non dubita di aver consentito; lo sa di certo; specialmente, che in persone di questo taglio non può ciò accadere senza un molto grande, e sensibile cangiamento di volontà. Aggiungo, che le persone, quali espone Iddio a questo assedio infernale, benchè sentano al vivo le tentazioni veementi, da cui sono battute, le sentono però con orrore; penano in esse, e si eleggerebbero talvolta ogni altra croce penosa, piuttostochè soggiacere a tali assalti. Or io domando, donde nasce una tal ripugnanza, e una tal pena? Dalla parte inferiore? non certo; perchè questa le riceve con diletto; o almeno, se non le sono dilettevoli, le sono conformi. Dunque proviene dalla volontà, che le abborrisce, e le abbomina. Ma se le abborrisce, come dunque vi consente, particolarmente con consenso pieno, e deliberato? Veda dunque il Direttore, che non ha ragione di sospettare di peccato mortale in tali anime. Anzi se in esse scorge i contrassegni, che ora ho accennati, deve disgombrar loro dalla mente, e dal cuore ogni vano timore, qualora paja loro di acconsentire, e soverchiamente se ne affliggano: perchè questo o proviene dal Demonio, che stravolge loro la fantasia per metterle in qualche grave sgomento, o proviene dalla loro stessa fantasia, che confusa da tante tenebre non sa discernere il sentire con merito dall'acconsentire con colpa.

130. Aggiungo due altre ragioni: la prima, che in questi assalti diabolici straordinarj la ragione è molto ottenebrata, e la volontà patisce un non so che di violenza dall' impeto delle passioni: sicchè e per l'uno, e per l'altro capo si può giustamente credere, che il consenso (quando ancor vi fosse) non sia pienamente deliberato. La seconda, che Iddio non permette sì grandi, e sì insolite tentazioni per rovina, ma per corona dell' anime; onde non par verisimile, che debba permettere loro gravi mancanze. Non dico questo però, acciocchè il Direttore si fidi soverchiamente di loro, quasi fossero impeccabili. Anzi dev'essere persuaso, che duranti le loro purghe, sono in gran pericolo di cadere; e però devono essere assistite con particolar vigilanza. Ciò che dico, è solo a fine, che il Direttore formi giusto giudizio delle loro coscienze, e non le reputi gravemente colpevoli, qualunque volta elle si sforzino di combattere, e mantenersi fedeli a Dio. Parlando poi de' peccati veniali, dico, che se l'anima non sarà dotata di eccellenti virtù, e di non ordinaria santità, non di rado accaderà, che tra sì fieri contrasti cada in colpe leggiere; perchè per queste basta qualunque negligenza, e qualunque consentimento, benchè non pieno. Conviene pertanto, che il Direttore la faccia accusare nel Sacramento della Confessione in generale almeno di ogni mancanza. Ma ancora quando potesse essere sicuro, ch'ella non si sia fatta rea di alcun peccato, tanto sarebbe molto espediente, che si facesse render conto de' combattimenti accadutile col suo nemico, almeno per iscemargli con un tale scoprimento le forze, e per frenarne l'ardire.

131. Avvertimento IV. Avverta il Direttore di non procedere con asprezza con tali anime, e molto meno di dare alcun segno di orrore, qualora gli riferiscono le proprie tentazioni, per quanto empie, laide, e scellerate elle siano: ma mostri loro, che tali cose non gli giungono nuove, e che già l'aspettava, come solite ad accadere a quell'anima, che Iddio vuole purificare. Così darà loro animo ad aprirsi, ed a scoprire tutte le frodi, con cui il nemico tenta tradirle. Dovendole riprendere, lo faccia con carità, e con dolcezza; perchè è cosa troppo pericolosa, e irragionevole aggiungere afflizione a chi è pur troppo afflitto. Le occasioni in cui dovrà riprenderle, saranno; s'esse cominciano a dar retta alle fallacie

cie del nemico, e avvertite non si emendino: se siano notabilmente negligenti in discacciarlo da sè; se cominciano a rattiepidirsi nel sodo, e sostanziale della virtù; e. g. se cominciano a cercare nelle creature quel sollievo, che non possono ottenere da Dio: se cominciano a condiscendere un poco troppo al proprio corpo; se cominciano a divenire inquiete, e moleste agli amici, e domestici: se cerchino con troppa sollecitudine di ricuperare la consolazione perduta, facendo a questo fine penitenze indiscrete, e tutte a proprio capriccio; se vadano cercando il parere da mille, senza eseguire il consiglio di alcuno, e molto più se si mostrino poco obbedienti agli ordini del suo Direttore, e cose simili. In questi casi deve riprenderle con efficacia, ma con pari dolcezza, e soavità. Siccome neppur deve disanimarsi, o inquietarsi per tali mancamenti; ma proccurare, che quelle si pentano, si umilino, mettano tutta la confidenza in Dio, e seguitino a servirlo con cuore aperto. Se poi il Penitente proceda nella sua purga con sodezza di virtù, si sforzi, quanto può, di consolarlo in tutti i suoi travagli, e tentazioni interne coi modi più affabili, e coi motivi più dolci, che gli saranno suggeriti dalla sua carità. Prenda l'esempio dall'Eterno Padre, che vedendo il suo Unigenito desolato nell'Orto di Getsemani gli spedì un Angelo dal cielo per consolarlo. E prima lo aveva spedito a Tobia, per sollevarlo nelle sue grandi tribolazioni: e l'aveva anche mandato ad Elia, per animarlo contro le persecuzioni dell'empia Iezabele. La faccia anch'egli da Angelo consolatore con queste anime tribolate.

132. Avvertimento V. Avverta però il Direttore, che in occasione di consolare le dette anime afflitte deve, quanto più può, astenersi da due motivi di consolazione, che potrebbero esser loro dannosi. Il primo è, che per sollevarle da' loro affanni, non dimostri mai loro vicino il termine delle loro purghe, e delle loro pene, (eccettuo qualche caso, in cui non vi fosse altro modo, per rimetterle in pace) e questo per due ragioni. Primieramente, perchè niuno può sapere almeno con certezza, quanto tempo voglia Iddio tenerle esposte agli assalti di questo formidabile assedio. Onde non par bene lusingarle con queste speranze; perchè, rimanendo poi l'anima delusa, potrebbe entrare in più gravi angustie. Secondariamente, perchè la perfezione di quest' anime, come dice S. Teresa, il Taulero, (*Instit. cap.* 11.) ed altri, in gran parte consiste in starsene costanti in Croce tutto il tempo, che Iddio vorrà, disposte a morirvi ancora, come per loro vi morì il Redentore: nè è dovere, che il Direttore con tali deboli, ed imperfette speranze diminuisca loro una tal perfezione, e tolga un sì gran merito.

133. La seconda cosa, che non conviene proporre per motivo di consolazione, e di conforto a tali anime angustiate, sono le contemplazioni, le delizie, le visioni, e l'estasi, e cose simili, che nel tempo avvenire saranno loro probabilmente concesse in premio delle presenti battaglie. E questo per due altre ragioni. La prima, perchè sebbene suole succedere alle purghe passive del senso una moltitudine di favori soprannaturali, e il dono della contemplazione; questo però non sempre accade, almeno non accade con quell' abbondanza di grazie, che la persona erasi figurata di dover ricevere. Io so di una persona, che dopo una rigida purga, non esperimentando in sè stessa quei gran favori, che l'erano stati promessi, ne viveva con qualche afflizione. Sebbene avvertita di quel suo sentimento imperfetto, presto lo depose, e se ne rimase in piena calma, conformata anche in questo al divino volere. La seconda ragione si è, perchè non deve l'anima patire, soffrire, e combattere per la speranza di tali consolazioni, e favori spirituali. Questo è un operare troppo interessato, poco perfetto, e molto pericoloso. Ma deve tutto tollerare puramente per Dio, per adempire la sua santissima volontà, e per dar gusto a lui, senza speranza di alcuna retribuzione nella vita presente. Questo è operare con perfezione: questo è un passare la sua purga con sodezza di virtù.

134. Posti dunque in disparte questi motivi di consolazioni poco perfetti, prenda il Direttore a confortare quell'anime purganti con altri motivi più sodi. Rappresenti loro il gran piacere, che danno a Dio, patendo, e combattendo per amor suo: perchè in realtà più gli piace un giorno di queste aridità, pene, e contrasti passato con fedeltà, e con pazienza, che se stessero un anno intero nuotando in un ma-

mare di amorose dolcezze, e spirituali delizie; perchè in quelle, e non in queste più si esercitano le vere, e sode virtù, tanto gradite agli occhi suoi. Metta loro sotto gli occhi il gran premio, che loro si apparecchia in Paradiso; poichè portandosi generose in questo diabolico assedio, si vanno accumulando fasci di corone, e di palme per la patria beata. Questi sono i sentimenti, con cui il B. Eurico Susone, (*Dialog. di amor. c.22.*) induce la divina sapienza a consolare l'anima sotto tali croci spasimante, ed afflitta. *Certo è*, dic'egli per bocca della divina sapienza, *che se tu abbondassi di ogni consolazione, e soavità spirituale, e per la copia delle rugiade celesti ti liquefacessi di amore, e di divozione, non meriteresti tanto, quanto in tolerare l'aridità della tua mente, e questa croce, nella quale io ti tengo. Anzi in queste pene intime, e trafiggenti, non solo io ti amo cordialmente, ma ti rimango obbligato, e debitore di un premio ineffabile.* E poco dopo aggiunge: *Il mondo fugge le afflizioni, e disprezza gli afflitti; ed io gli benedico, e gl' incorono. Questi sono i miei carissimi, i più amabili, i più conformi, e i simili alla mia divinità.* Ricordi loro anche spesso, che per mezzo di questi patimenti, e battaglie soddisfano alle colpe commesse nella vita passata, e cancellano dall' anime le macchie, per quelle già contratte; si raffinano nelle virtù, e divengono a poco a poco perfette: come confessa di sè la B. Angela di Fuligno. (*In Vita ejus. transl. a P. Hieron. a Capug. Domin. cap. 2.*) la quale dopo aver narrate le sue fiere purghe, conclude dicendo: *Vero è, che ho conosciuto dappoi, di essere stata da queste tentazioni messa sossopra, e da quella maledetta umiltà, e perversa gonfiezza; ho esperimentato, dico, l'anima mia aver acquistata molta purgazione, ed esser rimasta purificata; posciachè per quelle ho acquistata la vera umiltà, senza la quale niuno salvar si può; e quanto ella è maggiore, tanto più l' anima viene ad affinarsi, e purgarsi .... E così quanto più l' anima sarà afflitta, umiliata, e travagliata nella parte sensuale, tanto maggiormente sarà purgata.*

135. Avvertimento VI. Avverta finalmente il Direttore, che quest' anime assediate dal Demonio, di ordinario sono da lui tentate di diffidenza, anzi di disprezzo, di odio verso il loro Confessore, e talvolta hanno per la mente specie stortissime inverso lui, suggerite loro dal nemico, acciocchè si allontanino da lui, o almeno perdano la confidenza, e non gli si aprano con ischiettezza; onde possa poi illuderle a suo capriccio. Se però esse gli scopriranno questa loro tentazione, non mostri punto di offendersene, anzi mostri di gradire molto la loro sincerità, per dar loro maggior animo di palesargli tutti i seni delle loro coscienze. Ma perchè vi sono persone timide, che vinte dalla verecondia non osano manifestare queste specie di suggestioni, che vanno a ferire il proprio Direttore, parendo loro di fargli ingiuria, e di arrecargli disgusto; proceda egli in questo particolare con accortezza: e se vedrà, che il suo discepolo vien più di rado a conferir seco sopra gli affari dell' anima, che dice con timore, e non dice tutto, sospetti che egli è tentato di diffidenza, e forse ha pensieri sproposítati inverso lui; l' interroghi in bella maniera, e lo faccia scoprire: perchè se egli non vince questa tentazione, sta in gran pericolo; non potendo accadere ad un' anima cosa più perigliosa, che avere a combattere col nemico infernale, senza un Padre spirituale, che quasi padrino continuamente l' assista, e la protegga nel feroce combattimento.

CAPO XIII.

Si espone il terzo mezzo purgativo, con cui Iddio perfeziona le purghe del senso, e sono i travagli, che manda per mezzo di cagioni naturali, o siano libere, e necessarie.

136. Abbiamo gia sufficientemente spiegato il primo mezzo purgativo, che Iddio stesso eseguisce per mezzo di grandi aridità, che pone nell' anima. Abbiamo anche dichiarato il secondo mezzo purgativo, ch' eseguisce per mezzo de' Demonj, permettendogli un terribile assedio di tentazioni, e di pene. Resta ora a parlare del terzo mezzo purgativo, consistente in grandi travagli, e avversità, provenienti o da cagioni libere, quali sono gli uomini, o da cagioni necessarie, quali sono tutte le altre cose terrene incapaci di libertà, e solo capaci di travagliarci, e di affliggerci.

137. Premetto due notazioni importanti per l' inelligenza della presente materia. La prima si è, che sebbene i tra-

vagli, di cui ora ragioneremo, sono alcune volte mossi dai Demonj, o almeno vi hanno gran parte; nulladimeno perchè d'ordinario sogliono provenire da cagioni naturali, ad essi qui assolutamente, e senza alcuna limitazione si attribuiscono. La seconda si è, che questi stessi travagli possono mandarsi da Dio in vendetta de' peccati commessi: e però, acciocchè appartengano alle purghe passive del senso, di cui trattiamo, bisogna, che con provvidenza speciale siano dati da Dio, ed indirizzati a perfezionare il soggetto, e molto più, se devono essere disposizione al ricevimento della celeste contemplazione.

138. Dunque per purgare Iddio la parte sensitiva di quei suoi Servi, che vuol poi arricchir di eccelsi doni, si serve frequentemente delle malattie corporali. Così purgò Iddio il S. Giobbe, riempiendolo da capo a piedi di ulceri schifosissime, da cui era costretto a radere la marcia con un ruvido coccio: *Qui testa saniem radebat, sedens in sterquilinio*. Così purgò una S. Liduina, colmandola di dolori, e di piaghe, per cui le marcivano le carni addosso. Così purgò una S. Chiara, tenendola abitualmente oppressa da penose infermità. Così purgò una S. Teresa, a cui (com' ella riferisce di sè stessa) per molti anni non lasciò un giorno libero da dolori. Così purgò S. Caterina di Siena, S. Rosa di Lima, e quasi tutti i Santi contemplativi, se pure non erano destinati ad operare coi prossimi; perchè in tal caso Iddio suol compensare questi mali corporali con altri travagli non meno penosi.

139. Appartiene ancora al compimento di queste purghe la perdita di qualche senso, o di qualche membro: come accadde a Tobia, che rimase privo della luce degli occhi, onde era costretto a dire con molta sua afflizione: *Quale gaudium mihi erit, qui in tenebris sedeo, & lumen Cæli non video!* (*cap.* 5. 12.) E benchè la sua cecità avesse origine dallo sterco di una Rondinella, cadutogli casualmente nelle pupille, non si può però dubitare, che un tal accidente fosse regolato da particolar provvidenza di Dio, che voleva purificarlo con una tal cecità; perchè glielo disse l'Angelo di propria bocca: *Quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te*. Per questo stesso fine fu tolta da Dio la loquela alla Venerabile Madre Anna di S. Agostino, discepola di S. Teresa, a cui, come narra il Padre Filippo della Santissima Trinità, (*cap.* 2. *Theol. Myst. p.* 1. *Tratt.* 3. *art.* 5.) era concesso parlare, quando doveva a piè del Confessore accusarsi delle sue colpe, o quando dallo stesso Confessore erale fatto comando di ragionare: ma fuori di questi casi era sempre costretta a tacere: segno manifesto, che una tal mutolezza era con ispeciale disposizione da Dio voluta, per trarla per mezzo della privazione di questo senso ad una gran perfezione. Nè diverso da questo è il fatto, che narra il Padre Daniele Bortoli (*In Vit. S. Ignat. lib.* 5. *Mirac.* 7.) di una Dama a cui Iddio tolse il sentimento dell' udito; e acciocchè non rimanesse alcun dubbio, che un sì grande travaglio era indirizzato alla purificazione del di lei spirito, glielo restituì per intercessione dal Patriarca S. Ignazio, ma solo per udire le prediche, le orazioni, ed altre parole sante, e profittevoli; lasciandonela sempre priva, per ascoltare ogni altro discorso indifferente, o vano. Circa il perdimento delle membra dirò solo, che la Venerabile Francesca del Serrone, (*in Vita*) il di cui spirito era stato approvato da S. Filippo Neri, fu da Dio privata affatto dell' uso de' piedi, e delle mani; onde era costretta ad andar sempre carpone a guisa di animale quadrupede. Bensì Iddio gettandola a terra col corpo, la sollevò collo spirito a molt' alto grado di orazione, e di santità. Accade ancora, che il Signore mandi qualche deformità corporale, massime nel volto, acciocchè la persona si distacchi affatto dal mondo, a cui non si vede più gradita, e dalle sue vanità. Questo suol succedere alle donne, che sono grandemente dominate dalla brama di comparire adorne, e vaghe; ed io varie ne ho trovate, che furono per questa via tirate da Dio a stato di perfezione, e di straordinaria contemplazione.

140 Appartiene alle purghe del senso la perdita inaspettata de' parenti più stretti, e più cari, e la perdita della roba per mezzo di fallimenti, di disastri, ed ingiuste oppressioni, fino a ridursi taluno ad estreme miserie. Così Iddio a forza di gran dolori gli separa da tutto il creato, e gli unisce a sè solo. Tra mille esempj, che potrei addurre a questo proposito, due soli ne scelgo, come

più

più memorabili. Uno sia il S. Giobbe (*c.* 1.) a cui furono involati tutti ad un tratto, e figli, e figlie, e case, e armenti, e possessioni, e servi; e fu lasciato povero, e nudo sul lezzo di un letamajo a piangere le sue estreme calamità. In questo modo divenne tanto più perfetto, quanto più spogliato da ogni bene terreno. Sia l'altro S. Eustachio (*Brev. Rom. in ejus lect.*) a cui convenne soffrire il doloroso smarrimento della moglie, e de' figli, la perdita luttuosa di tutte le sue sostanze, e ridursi a maneggiare la marra, e l'aratro, qual vile bifolco. Così Iddio a colpi di dolore, e di affanni lo cangiò da Idolatra, ch'egli era, in un gran Santo.

141. Ma il mezzo più ordinario, di cui si serve Iddio per queste purghe del senso, sono le persecuzioni degli uomini: mentre appena si trova anima contemplativa, che o poco o molto non sia passata per questa dolorosa trafila: e la ragione, se io non erro, si è; perchè siccome siamo tutti per istinto di natura gelosi della nostra riputazione, e del nostro onore, così abbiamo tutti bisogno d'esserne distaccati a forza di mormorazioni, di calunnie, d'imposture, di dispregi, di scherni, e di contumeliosi insulti, per poterci unire con quello, che si fece obbrobrio degli uomini per nostro amore. S. Teresa, parlando delle travagliose purghe, che devono patir quelli, che hanno da salire all'unione con Dio, incomincia dalle mormorazioni, dicendo (*Cast. inter. Mans. 6. c.* 1.) che *nasce un certo grido, e bisbiglio, che si fa santa, che fa cose stravaganti, ed estreme, per ingannare il Mondo, e per fare, che pajano cattivi gli altri, che sono più buoni Cristiani, senza queste cerimonie; e che si noterà, non essendovi altra, che non ci è meglio, che proccurare di ben attendere all'osservanza di quello, che ricerca il proprio stato. Quelli che teneva per amici, si allontanano da lei, e sono quelli, che più la mordono.* Talvolta Iddio permette, che queste, ed altre detrazioni più gravi si spargano per tutta la Città, che l'innocente Servo di Dio sia dileggiato anche in pubblico, e che finalmente divenga la favola di tutto il popolo: come si vede accadere a più persone negli anni della loro purgazione. Per questi mezzi dispone Iddio con infinita saviezza, che questi tali voltino affatto le spalle al mondo, da cui si veggono schernitі; nè più si curino del proprio onore, che mirano senz' alcuna cagione sì altamente oltraggiato.

142. In alcuni la purga non si ferma qui: ma di più si permettono loro calunnie manifeste, grandi infamie, e persecuzioni orrende. Ma qui si osservi, che tali travagli il più delle volte si danno a quei Servi di Dio, che il Signore ha destinati a trattare coi prossimi per l'acquisto delle loro anime. Questi di ordinario non sogliono essere molto oppressi da quell'assedio diabolico, che ho descritto nei capi precedenti; perchè sono loro compensate le persecuzioni de' Demonj con le persecuzioni degli uomini. E di fatto osservo nella vita ammirabile del Beato Enrico Susone, eletto da Dio per la conversione de' popoli per mezzo della predicazione Evangelica, (*in ejusd. Vita in plur. loc.*) che nulla quasi in essa si parla delle tentazioni, e molestie de' Demonj; ma molto però si dice de' travagli grandi, che ricevè dagli uomini persecutori: perchè si trova in quelle carte accusato, ora come adultero, e fornicario infame, ora come ladro sacrilego, usurpatore di cose sacre, ora come ipocrita fingitore de' prodigj, ora come insidiatore al pubblico bene, e macchinatore di grandi stragi a nazioni intere: e fin vi si trovavano Città contro lui tumultuanti, e popoli interi congiurati a dargli morte. Lo stesso dico del mio Patriarca S. Ignazio (*in plur. loc. Vit.*) a cui convenne molto più soffrire dagli uomini, che dai Demonj; accusato ai Tribunali con false imposture; processato come Eretico; condannato ad ignominiose sferzate, bastonato a morte, assalito da sicarj col ferro, schernito, ed insultato dagli empj. Lo stesso potrebbe anche dirsi di S. Giovanni Francesco Regis Missionario Appostolico (*in Vita in plur. loc.*) più volte investito col ferro nudo, molte volte schiaffeggiato, molte volte bastonato, e percosso; spesso ingiuriato, e spesso perseguitato anche da persone di gran bontà. L'esempio però più grande, e più autentico è quello, che di sè stesso ci dà l'Appostolo delle genti, riferendoci quante volte fu dagli uomini lapidato, quante volte flagellato, quante volte cercato a morte; narrandoci le percosse, che spesso riceveva cogli schiaffi, e quelle non men dolorose, che riceveva dalle lingue contro di lui invelenite con maledizioni, e bestemmie:

mie: *Colaphis cædimur... maledicimur, & benedicimus... blasphemamur, & obsecramus*: fino a divenire la mondiglia più vile del mondo: *tamquam purgamenta hujus mundi facti sumus*. (1. *Corinth. cap.* 4.)

143. Tanto è vero, che gli uomini Appostolici sono stati sempre il bersaglio di fierissime persecuzioni. Tutto questo Iddio dispone con somma provvidenza: perchè se tali persone stessero sempre investite da' Demonj, o con dolori corporali acerbissimi, o con grandi offuscazioni di mente, e agitazioni di animo, nate dalle loro straordinarie suggestioni, non potrebbero attendere alla conversione dell'anime con la predicazione evangelica, con l'amministrazione de' Santissimi Sacramenti, e con altre grandi fatiche, proprie del loro Sacro Ministero. Però Iddio saggiamente dispone, che chi vive in solitudine, applicato al suo solo profitto, sia più perseguitato dai diavoli; chi vive tra le genti, intento a proccurare la loro salute, sia più perseguitato dagli uomini: e così compisca ciascuno con perfezione la sua purga, e se Iddio gli ha destinato qualche grado di contemplazione, l'ottenga ciascuno con mezzi proporzionati ai suoi impieghi.

144. La persecuzione più grande poi, con cui Iddio purga le anime, è quella, che proviene o dai domestici, oppure dai Servi di Dio. Le persecuzioni de' domestici si sentono al vivo per due ragioni: la prima, perchè riesce troppo duro alla nostra fragile natura vederci perseguitati da quelli, che ci avrebbero a difendere, e ci dovrebbero amare; la seconda, perchè questi gli abbiamo sempre presenti, e però sono una croce, che di continuo ci affligge. Così fu purgato il Santo Giobbe, a cui la moglie, in vece di compatirlo, rinfacciava con amare rampogne le sue pene, e i suoi disastri, dicendogli: *Benedic Deo, & morere*. (*cap.* 2.) Così purgò Iddio il Santo Tobia, permettendo, che in vece di essere compassionato dai parenti, e dagli amici per la sua cecità, fosse da tutti dileggiato, e schernito. *Nam sicut Beato Job insultabant reges: ita isti parentes, & cognati ejus irridebant vitam ejus*. (*Tob. cap.* 2. 15.) Con questa specie di purghe furono nella nuova legge molto raffinate le virtù di S. Caterina da Siena, (*in vita*) che non solo fu dispregiata, non solo fu percossa dal padre, e dalla madre; ma fu posta in cucina, e costretta a servire, in vece di esser servita. Con queste purghe fu anche perfezionata S. Rosa di Lima, (*in Vita*) alla cui virtù fece lunga guerra la madre con una continua persecuzione di rimproveri, di battiture, e di oltraggi.

145. La ragione poi, perchè la contraddizione de' buoni riesca tanto penosa, ognuno lo vede: perchè chiunque fa guerra al mondo, è già persuaso di aver a ricevere da lui grandi ostilità; già se le aspetta, e ci si prepara con cuore invitto; ma non le aspetta già dai Servi di Dio, che son con lui collegati in servire l'Altissimo: e però le contrarietà di questi riescono tanto più dolorose, quanto giungono meno aspettate, e meno sembrano ragionevoli a chi le riceve. Inoltre le opposizioni di questi ingeriscono sempre nell'anime divote scrupoli, sospetti, e timore circa la rettitudine del loro operare: cose tutte, che grandemente l'affliggono. S. Teresa parlando di S. Pietro d'Alcantara, dice così al nostro proposito: *Mi compatì grandemente, e dissemi, che uno de' maggiori travagli del mondo, che avevo patito, era stato la contraddizione de' buoni*. (*in Vita c.* 30.) Se poi venga la contrarietà dai Confessori, dai Padri Spirituali, o dai Superiori, riesce quasi intollerabile; tanto grandi sono le angustie, in cui si pone l'anima santa, vedendosi contrarj quegl'istessi, ch'ella tiene in luogo di Dio, ed ama con affetto sincero di figlia. Senta il Lettore ciò, che dice su questo particolare la predetta Santa: *Erano queste cose sufficienti per farmi uscir di cervello, ed alcune volte mi vedevo in termini, che non sapevo che mi fare, se non alzar gli occhi al Signore: imperocchè il patire contraddizione di uomini buoni una povera donnicciuola, miserabile, fiacca, e tanto timorosa, come son io, par niente il dirlo: ma con aver io patito in mia vita grandissimi travagli, questo è un de' maggiori*. (*in Vita c.* 28.) E in altri luoghi ancora narrando simili contrarietà da lei sofferte, ne parla sempre con termini di grand'espressione.

146. E qui voglio che facciamo una riflessione molto utile, che prima di noi fece il Mistico Enrico Arpio, parlando di queste purghe passive. La riflessione è questa: che Iddio per ottenere la purificazione d'una di queste anime predilette, con cui vuole poi aver tratto familiare

liare in alta contemplazione, permette l'accecamento non solo de' peccatori, ma anche de' Servi di Dio, e de' Confessori stessi: permette molte colpe, permette qualche loro danno spirituale. Tanto è l'amore, che Iddio loro porta: tanta è la premura, che ha de' loro spirituali avanzamenti. *In veritate dico*, sono parole del sopraccitato Autore, *priusquam Deus impræparatam relinqueret animam, quam tam sublimiter elegit, sibique tam singulari cordis amore segregavit, citius centum millia hominum ex hujus animæ occasione damnum aliquod incurrere permitteret: immo etiam potius mille sanctis hominibus occluderet interim oculos, ut velle ignoranter vas illud electionis gravibus judiciis suis præpararent.* (*Lib. 2. Theol. Myst. cap.* 11.) Siegue poi a dire, che terminata che sia la purga di tali anime, Iddio toglie agli uomini santi, che l'hanno falsamente giudicate, e travagliate, quasi un velo dagli occhi; onde incominciano a vedere l'insussistenza dei loro giudizj, l'ingiustizia delle loro contraddizioni sebbene però giudica Iddio queste loro mancanze con men rigore, come che da lui permesse con speciale provvidenza per l'altrui bene. Quindi deduca il Direttore che non può far cosa di maggior gloria di Dio, e a Dio più grata, quanto attendere con tutto zelo, e con tutta premura al governo di quest' anime purganti, che Iddio ha scelte tra mille, e mille, e ne proccura per mezzi straordinarj la perfezione. E se mai questo mio libro capitasse in mano di qualche persona, che agognasse con desiderj vani all' infusa contemplazione; la prego a riflettere (ciò che dissi già un' altra volta) alle dure tanaglie, per cui bisogna passare, e al torchio di tante pene, sotto cui bisogna gemere, prima di giungervi; perchè forse svanirà dal suo cuore ogni voglia vana: perchè, come dice S. Teresa, parlando di questa specie di purghe, (*in Cast. inter. Mans.* 6. *c.* 1.) *se prima si sapesse, sarebbe difficilissima cosa alla natural fiacchezza il poterlo soffrire, e il risolversi a patirlo per beni quanto si voglia grandi, che se le rappresentassero.*

CAPO XIV.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra i mezzi purgativi esposti nel precedente Capo.

147. AVvertimento I. Qui si rammenti il Direttore dei ricordi dati nei precedenti capitoli: giacchè devono anch' essi secondo le contingenze applicarsi alle presenti materie. Il rimedio però più proprio, e quasi specifico de' mali purgativi, che abbiamo dianzi esposti, è il balsamo della santa pazienza: questo gli mitiga, questo gli addolcisce, questo gli rende meritorj, e cari a Dio: e con questo ha egli da ungere l'anima del suo penitente addolorato, perseguitato, ed oltraggiato, qualunque volta gli si presenta a' piedi. Ma acciocchè questa sacra unzione penetri nel di loro spirito, e vi produca effetti di gran perfezione, ve l'ha da applicare per mezzo di Gesù appassionato, proponendolo in varie forme confacevoli al loro bisogno. Se il penitente è afflitto da dolori, da piaghe, o d' altre infermità, gli faccia spesso contemplare il Redentore, tutto piagato, e spasimante in Croce. S'è strapazzato da' suoi domestici, glielo faccia vedere tradito, negato, abbandonato da' suoi più cari. S'è perseguitato con mormorazioni, e calunnie: s'è oltraggiato con parole villane, glielo rappresenti calunniato, cercato a morte, e divenuto scherno di plebe vile. Miglior medicina non vi è, per raddolcire l'asprezza di tali mali, e per condurre a fine con perfezione tali specie di purghe. E la ragione è manifesta: perchè siccome non vi è soldato sì infingardo, che vedendo esporsi intrepido il Capitano alla punta delle lancie, e delle spade, non concepisca un gran corraggio, e non ponga anche egli a sbaraglio la propria vita; così non vi è Cristiano, che vedendo soffrire il Redentore con grand' affetto quelle pene, che egli soffre, non prenda animo grande a patire per lui con reciproco amore.

148. Abimelecco, dopo aver conquistata la Città di Sichem, non potendo in altro modo impadronirsi della sua Fortezza, risolvette di espugnarla col fuoco: e perchè, per ottenerre il suo intento, era necessario ammassare a piè di quelle mura boschi interi di tronchi, e rami, condusse

dusse il suo Esercito su la cima del Monte Selmon, ov'era una gran selva: qui tacendo con la lingua, ma parlando con l'opere, diè di mano ad una scure, recise un grosso ramo, se lo pose sopra le spalle, ed avviandosi verso la Fortezza di Sichem, andava ripetendo: *Quod me videtis facere, cito facite*. Ad un esempio sì nobile avreste tosto veduto, non solo i Fantaccini, ma i Capitani, e gli altri Uffiziali più riguardevoli impugnare il ferro, troncare grossi tronchi, caricarsene le spalle, parendo di andare più glorioso a chi ne andava più carico. *Igitur certatim ramos de arboribus præcidentes, sequebantur ducem*. (*Judic.9.49.*) E in questo modo passò la selva in breve tempo dalle cime di Selmon alle mura di Sichem. Questo è quello, che ha fatto Cristo con noi. Ci ha preceduto con l'esempio, non essendovi travaglio, che ci tocchi sul vivo o dell'onore, o del corpo, o della roba, ch'egli non abbia prima sofferto per noi. E però dobbiamo in tempo delle tribolazioni rappresentarcelo oppresso dagli stessi mali, e figurarci che ci vada dicendo: *Quod me videtis facere, cito facite*: sopportate di buon cuore per me ciò, che io ho patito con tanto amore per voi. Questo è il rimedio più efficace, che il Medico spirituale ha d'andare adattando a questa specie di mali.

149. Avvertimento II. Avverta il Direttore, che la persona perseguitata (ancorchè ciò accada con false imposture) o da' domestici, o dagli estranei, o da' cattivi, o da' Confessori istessi, non dev'essere facile a discolparsi, e molto meno a querelarsi di tali ostilità: ma deve mettersi avanti gli occhi, come ora dicevo, gli esempj di Gesù Cristo; offerir tutto a lui, colocare in lui ogni speranza, rimettere in lui le sue difese, dicendogli con viva fede: *Pone me juxta te, & cujusvis manus pugnet contra me*: (*Job cap. 17. 3.*) oppure: *Si consistant adversum me castra, non timebit cor meum. Si exsurgat adversum me prælium, in hoc ego sperabo*. (*Psal. 26. 3.*) Siate voi in mia difesa, Signore, nè io temerò punto del mondo tutto, se tutto fosse congiurato a farmi guerra. Io non dico, che non possa, e non debba anche scusarsi con umiltà, e con modestia, quando richiegga la gloria di Dio; dico solo, che fuori di questi casi deve soffrire, e tacere, se vuol compire con perfezione la sua purga. Tanto più, che con le sue discolpe altro non otterrà, che irritare i suoi avversarj; sicchè dalle sue istesse difese (come suol accadere) prendano argomento di nuove mormorazioni, e di nuove opposizioni, tacciandolo di poco umile, di poco rassegnato, e di poco paziente, e si facciano lecito di perseguitarlo con maggior baldanza. Vinca dunque *in bonum malum*: gli vinca con l'umiltà, gli domi con la sofferenza, gli faccia tacere o col silenzio umile, e virtuoso, o con parole dolci, e piacevoli: e si assicuri, che operando in questo modo riceverà per tali persecuzioni lo stesso premio, che riportarono i Martiri dalle persecuzioni de' Tiranni, come dice S.Giovanni Grisostomo, parlando delle persecuzioni, che il Santo Giobbe ricevè da' suoi domestici: *Est persecutio magna Martyrum gloria; sed nescio utrum minor gloria fuit Sancto Job. Nec tamen illi dicebatur: Thus pone; idolis sacrifica, & diis alienis: nega Christum. Dicebatur tamen: Si blasphemaveris, putredo omnis abscessura, sanitasque reddituræ est*. (*In Hom. 6. de S. Job.*)

150. Avvertimento III. Avverta il Direttore, che anche a lui converrà molte volte venire a parte delle persecuzioni, quali soffrono queste anime purganti, e nelle occasioni, in cui sarà disapprovato il loro spirito, sarà anche biasimata la sua condotta, e sarà tacciato d'indiscreto, di poco dotto, di troppo credulo, di mal avveduto, d'imprudente, e se la persona perseguitata sarà di sesso feminile, sarà forse toccato su l'onore ancora. S. Teresa parlando di un suo Confessore, ch'era Religioso della Compagnia di Gesù, dice queste parole: *Assai tribolazioni in molte maniere patì egli per causa mia .... Temevo di non avere a trovare chi mi volesse confessare, e che tutti mi avrebbero fuggita; onde non facevo se non piangere. Fu provvidenza di Dio il voler egli dubitare, e insieme continuare ad ascoltarmi: ma era sì gran Servo di Dio, che per amor suo a tutto si sarrebbe posto*. (*in Vita cap. 28.*) Prenda pertanto il Direttore questo regolamento: se vedrà, che sia vituperato o il suo sacro ministero, o la dottrina, risponda pure con modestia, e giustifichi la sua causa; perchè dice S.Girolamo, che in tali casi non conviene dissimulare: *Non est patientia beata, contra doctrinam, aut catholicam fidem sustinere calumniam, neque Christi discipulis, dissimulare*. (*In Ep. ad Ruf.*)

Se

Se poi da tali lingue malediche sarà punto solamente nella sua persona, offerisca tutto a Dio generosamente, e metta la propria causa nelle sue mani, e si fidi di lui; giacchè ha detto di propria bocca: *Mihi vindicta, & ego retribuam.* (*ad Roman. cap.* 12. 19.) Dia al suo discepolo un nobil'esempio circa il modo, con cui deve anche egli diportarsi negli stessi travagli. Soprattuto per esimersi da tali contraddizioni, non s'induca mai a lasciare in abbandono la persona, che Iddio ha commesso alla sua direzione: perchè sarebbe questa un'infedeltà e verso l'una, e verso l'altra troppo biasimevole. Si ponga avanti gli occhi la gloria grande, che da Dio può sperare, con attendere alla guida di tali anime a lui sì care: pensi spesso al gran premio, che Iddio ha promesso a quei suoi amici fedeli, che per cagioni giuste, e sante soffrono persecuzioni: *Beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam; quoniam ipsorum est Regnum Cælorum. Beati eritis, cum vos oderint homines, & persecuti vos fuerint, & dixerint omne malum adversus vos mentientes propter me. Gaudete, & exultate; quoniam merces vestra copiosa est in Cælis.* (*Matth. cap.* 5. 11.) E con questi santi pensieri alla mente metta in non cale tutte le mormorazioni, e vane dicerie, e con fortezza degna di un petto Sacerdotale sieguà intrepido la condotta, che ha santamente intrapresa.

151. Avvertimento IV. Avverta il Direttore di non stancarsi nella direzione di tali anime, le cui purghe sogliono essere non meno lunghe, che moleste. La purga della B. Angela da Fuligno non durò più di due anni, e quella di S. Maria Maddalena de'Pazzi, non più di cinque: di altre persone sante però si sà esser le loro purgazioni durate un tempo assai più lungo. Il Padre Michele Godinez, (*Lib.* 3. *cap.* 11.) riferisce aver avute in cura anime, le cui purificazioni si distesero allo spazio di 14. di 15. e fino di venti anni. Ho conosciute persone, che hanno proseguito a penare in questo stato purgativo, quali dodici, quali diecinove anni continui. Nè tocca a noi indagar la cagione di tanta lunghezza, e di tale diversità: Iddio lo sa. A noi basti sapere, che Iddio il tutto dispone per la maggior perfezione, ed esaltazione di quell'anime, che prende a coltivare con tali mezzi, altrettanto amorosi, quanto tormentosi. Si armi dunque di gran costanza il Direttore, per non lasciarsi attediare dalla lunghezza di tali cure, nè dalla loro molestia. Così giungerà insieme col suo discepolo all'acquisto di quella gloria, che ad ambedue sta preparata nel Cielo; ed avrà anche in questa vita la consolazione di vederlo innalzato a gran perfezione, ed anche a qualche grado di sublime contemplazione.

152. Avvertimento V. Per ultimo avverto, e prego il Direttore, che prendendosi la cura di tali anime, chieda spesso lume a Dio per non errare. E'vero, che le regole, che finora abbiamo date, molto gli gioveranno per la loro buona condotta; non sempre però basteranno: perchè tante, tali, e sì strane sono le cose, che accadono in questo stato di purghe, che se Iddio non assistesse con la sua luce, sarebbe facile prendere abbagli con pregiudizio altrui. Aggiungo, che molte anime vi sono, le quali tra le tempeste di tante tentazioni, e travagli fanno naufragio, se non della loro eterna salute, almeno della loro perfezione: e sebbene questo proviene dalla loro debolezza, nasce ancora talvolta (come osservano bene i Dottori Mistici) dall'imperizia de' loro Direttori, che non le sanno guidare per questo mar procelloso; ma a guisa di nocchieri inesperti, in vece di condurle al porto della perfezione, o le fanno tornare indietro, o le lasciano arenare nelle sirti di qualche tiepidità, o non le sanno allontanare dai scogli de' peccati, a cui vanno miseramente ad urtare. Dunque il Direttore, dopo aver posta ogn'industria per abilitarsi con lo studio, ricorra spesso a Dio, e chieda luce, che il Signore di certo lo esaudirà, essendo questa una preghiera giusta, come di cosa molto conveniente al suo impiego, e molto doverosa.

CAPO XV.

Si espongono i frutti che risultavano dalle purghe del senso, che abbiamo fin qui spiegate.

153. NEl capo quinto parlando de' frutti salutari, che si producono nell'anima dalle aridità purgative, dissi, che tali frutti, benchè derivino principalmente da quelle desolazioni, che allo-

allora già avevo dichiarate; risultano però ancora dagli altri mezzi purgativi, di cui avevo a ragionare, cioè dall'assedio diabolico, e dai travagli cagionati da altre cagioni, qualunque elle siano. Poichè non meno per mezzo dell'aridità, che per mezzo di questo assedio fiero, ed ostinato, e da altre grandi tribolazioni, si va ingerendo nell'anima una profonda, e sincera umiltà, e un totale distacco da ogni consolazione sensibile, o sia celeste, o terrena. Non meno per gli uni, che per gli altri mezzi va Iddio raffinando, e radicando nell'anima le virtù teologali, la Fede, la Speranza, la Carità; e va perfezionando tutte le virtù morali, specialmente la pazienza, che tra tante opposizioni, contrasti, e pene si esercita in grado eroico. In somma tutti e tre i mezzi purgativi, che ho dichiarato nei precedenti capitoli, tendono ad abbattere le passioni ribelli, a domare l'appetito orgoglioso, a soggettare il senso allo spirito, e a partorire nell'anima quella pace serena, che è tanto necessaria per il conseguimento della divina contemplazione. E questi appunto sono i frutti preziosi, che infallibilmente si riportano o in maggiore, o in minor quantità da quelli, che costantemente, e virtuosamente passano per tali purghe.

154. Oltre questi frutti tanto salutari, e pregevoli, altri ne riferisce S. Giovanni della Croce molto dilettevoli, (*In Nott. Oscur. lib. 2. cap. 1.*) con cui ricompensa Iddio ai suoi Servi fedeli le pene sofferte, e gli dispone alle afflizioni maggiori della seconda purga. Poichè trascorse le purghe del senso, come dice il Santo, l'anima (a modo di chi esce libero da un'angusta, ed oscura prigione) si trova con gran libertà, ampiezza, e soavità di spirito: non più legata all'immaginazioni, ed al discorso, e non più soggetta, come prima, allo stancamento delle potenze; e gode ordinariamente una molto serena, e soave contemplazione. Il senso stesso, stato per lungo tempo oppresso dal peso di tante croci, respira una bella pace, e prova una dolcezza più pura, e maggiore di quella, ch'esperimentasse prima di entrare nella sua purga; sì perchè il diletto ora non gli proviene da una luce bassa, ma dal lume di una pura contemplazione; sì perchè essendo in gran parte purgato, meglio si adatta all'impressioni dello spirito. Quì incomincia l'anima a provar quella sete propria de' proficienti, di cui parlai nel Capo XIII. del Trattato secondo: poichè le si destano nel cuore certe ansie di Dio, che non sa donde nascono, insieme con un grand'amore infuso; e quanto più cresce questo incendio d'amore, tanto più accese si svegliano quell'ansie amorose; e talvolta la penetrano tanto al vivo, che si sente tutta consumare, e mancar le forze in un dolce languore. In questo stato ad alcuni si donano visioni in gran copia, e immaginarie, e intellettuali, si danno loro locuzioni molto soavi, e rivelazioni molto favorite. Ad altri si compartono anch'estasi, e ratti con elevazione di corpo, e con lo smarrimento de' sensi: in somma par, che l'anima passi da un rigido verno di siccità, e di pene, ad una fiorita, e amena primavera di celesti consolazioni. Sebbene non vanno tali persone affatto esenti da ogni aridità; ma di tanto in tanto sono assalite da certe folte tenebre, e da certe angustie, quasi messaggiere dell'altra purga tenebrosa, che già le aspetta. Vero è, che queste presto passano; ed elle presto tornano alla loro dolce serenità. Tutto questo però vale in supposizione, che le purghe del senso di cui abbiamo parlato, e le purghe dello spirito, di cui parleremo, si facciano separatamente in tempi diversi, e che tra l'una, e l'altra v'interceda questo intervallo di pace. Il che però non credo che accada in tutte le anime, come vedremo in appresso.

155. Qui si noti, che in questo stato di consolazioni i favori più grandi non si ricevono senza lesione corporale. Poichè vediamo, che mentre l'anima in questo tempo riceve forti comunicazioni soprannaturali, il corpo talvolta dà i tremori, talvolta palpita il cuore con veemenza, il petto s'indebolisce, e langue. Anzi nei ratti stessi, che in tale stato accadono, rimane il corpo pesto, indebolito, e quasi fracassato. Per intendere la cagione di questo, bisogna supporre con S. Giovanni della Croce, (*in Nott. Oscur. lib. 2. cap. 3.*) che nella purga del senso non rimane mai perfettamente purgata la parte sensitiva, nè mai svelte dalle radici le sue imperfezioni. Per ottener ciò, è necessario che sopraggiunga la purga dello spirito, per mezzo di cui si compisca la

purificazione dell'una, e dell'altra parte dell'uomo. La ragione di questo è chiara: perch'essendo il senso, e lo spirito parti di un istesso soggetto, tiene l'uno radicate nell'altro le sue imperfezioni, e debolezze: onde non può l'uno purgarsi con perfezione, se non sia l'altro purificato. Quindi è facile il dedurre, perchè ricevendo l'anima dopo la prima purga favori molto straordinarj, vi provi il corpo penosi effetti: perchè non essendo esso ancora ben purgato, non ha per anche acquistata quella tempra forte, e robusta, ch'è necessaria per ricevere le gagliarde impressioni dello spirito forte di Dio, e però vi rimane sotto in mille modi debilitato, fiaccato, e oppresso. Ma non accade già questo dopo la seconda purga: poichè allora riceve la persona ogni ratto, e qualunque altro favore sublime, senz'alcun danno del corpo, anzi con suo gran conforto; perchè ha già deposta ogni sua debolezza, ed ha già conseguita fortezza bastevole, per ricevere con pace qualunque più forte comunicazione di spirito, come accennai altrove.

156. Ma acciocchè il Direttore proceda con giusto discernimento circa le predette dottrine, bisogna che io dia loro qualche limitazione. Dissi con S. Giovanni della Croce, che terminate virtuosamente le purghe del senso, entra l'anima in possesso d'una molto favorita contemplazione. Ma questo non deve intendersi in senso stretto, e rigoroso, sicchè non accada mai il contrario, potendo Iddio (come qualche volta succede) indirizzare tutta la purga a rendere la persona perfetta, e non già a farla contemplativa; e però deve prendersi questo detto in senso morale, in quanto che ciò il più delle volte accade. Il Direttore dunque, per intendere se la purga del senso abbia a finire in perfetta contemplazione, si serva dei tre contrassegni, che demmo nel capo IV. e specialmente osservi, se rischiarandosi di tanto in tanto (come suole accadere per conforto dell'anima afflitta) l'oscura notte delle aridità, delle tentazioni, e de' travagli, torni la persona alle immaginazioni, ai discorsi, ed alla meditazione; oppure si trovi fissa in Dio con uno sguardo placido, amoroso, e soave. Se la cosa passa nel primo modo, segno è, che la purga si va facendo col lume della fede, e della meditazione: se succede nel secondo modo, è segno che la purga si va perfezionando con la luce della contemplazione. Nel primo caso la purificazione andrà a finire in perfetta meditazione: nel secondo caso andrà a terminare in contemplazione soprannaturale, ed infusa. Osservi ancora, se i mezzi purgativi, che Iddio adopera per l'affinamento dell'anima, siano ordinarj, e comuni, oppure assai straordinarj: poichè può da questo di leggieri arguire, qual debba esser l'esito di una tal purificazione, essendo Iddio solito a premere molto la mano sopra i contemplativi, come quelli che hanno bisogno di particolar mondezza.

157. Dissi che dopo la purga del senso, riceve l'anima visioni, locuzioni, rivelazioni, ed anche estasi, e ratti, e gode per lungo tempo una molto ordinaria, e soave contemplazione. Ma questo stesso non accade già a tutti nello stesso modo. Io ho trovato una persona, ch'era passata per una purga la più atroce, che dir si possa; e un'altra, che aveva trascorsa una purga molto più mite: ed ambedue avevano retto con molta virtù al cimento di tali prove: eppure questa rimase colma di più favori, che quella. Nè questo deve recar maraviglia: perchè queste sono grazie gratisdate, che non cadono sotto alcun merito, ma si danno da Dio a chi vuole, e come vuole, secondo i disegni della sua provvidenza, noti a lui solo. Onde voglio inferire, che sebbene abbia a finire la purga in contemplazione straordinaria, niuno però può indovinare qual debba essere il grado di contemplazione, a cui voglia sublimarla la divina bontà.

158. Avverta per ultimo il Direttore, che i frutti salutari, che abbiamo enumerati, si riportano solo da quell'anime, che passano con fedeltà per tali vie spinose. Che se un'anima procedesse con trascuratezza, combattesse con lentezza contro le tentazioni diaboliche, e soffrisse le aridità, e i travagli con molta imperfezione, non solo non giungerebbe all'acquisto della contemplazione, ma neppure a quel grado di perfezione, che Iddio le aveva per tali mezzi preparato: se ne rimarrebbe la meschina in uno stato imperfetto, e in qualche basso grado di orazione per tutto il tempo di sua vita. E questo basti aver detto, acciocchè il Diret-

rettore prenda giuste idee di queste strade scabrose, per cui conduce Iddio le anime più dilette, affinchè non metta mai i suoi penitenti in isperanze mal fondate, che non possono sortire buoni effetti.

CAPO XXI.

S' incomincia a parlare delle purghe dello spirito. Si mostra la necessità, che vi è di esse, per giungere ai più alti gradi di contemplazione unitivi, e trasformativi dell' anima in Dio. Si dice, quanto siano tormentose, e in qual tempo accadano.

159. SIccome un pannolino più si purga dalle sue macchie, e più diviene candido, se sia più forte, e replicato più volte il ranno, che in lavarlo si adopra; così l' anima si purifica più, e diviene più bella, se più rigide, e duplicate siano le purghe, che si adoprano per farla monda. La purga del senso, che abbiamo già dichiarata, non può dirsi piena, e perfetta purificazione della parte sensitiva; *ma più tosto*, se vogliamo parlare con le parole stesse di S. Giovanni della Croce, (*in Nott. Oscur. lib. 2. c. 3.*) *si può, e deve chiamare una certa riforma, e ritenimento dell' appetito, che purgazione*. Ne apporta la ragione: perchè con la detta purga si ottiene di togliere i difetti, in cui la persona soleva incorrere; ma non già di sbarbare fin dalle radici ogni abito difettuoso: si ottiene di frenare l' appetito sensitivo, acciocchè si accomodi allo spirito, e non l' impedisca nelle sue tranquille contemplazioni; ma non già di abbattere quasi affatto le sue ribellioni, e di domare quasi affatto il suo orgoglio, sicchè non torni, come suol dirsi, a far delle sue. Posi quella particola limitativa *quasi*: perchè non è possibile in questa vita estinguere in modo le passioni, sicchè mai più non si risentano. Per ottener dunque questo, è necessaria la purga dello spirito, in cui lo spirito si faccia mondo, e puro, e si dia ad un tempo stesso compimento alla purga del senso ribelle. Se dunque terminata la purga del senso, non voglia Iddio innalzar l' anima ai gradi più alti dell' infusa contemplazione, la lascia in quello stato, avendo acquistato già tanta purgazione, che basta per una contemplazione più bassa, e per un tratto non tanto intimo, nè tanto stretto con Dio. Ma se debba ella ascendere all' unione mistica, e trasformativa con Dio; massime a quella perfetta, stabile, e quasi insolubile, che dichiarammo nel Trattato quarto: le convien passare per quest' altra strettissima trafila della purga dello spirito, in cui tanto si raffini e nella parte sensitiva, e nella parte razionale, che divenga (per quanto comporta la sua misera condizione) simile a quel Dio, con cui deve sì altamente unirsi.

160. Ma perchè potrebbe parere ad alcuno cosa strana, che una persona passata per tanti travagli, e tante pene, quante sono quelle, che abbiamo descritte ne' precedenti capitoli, abbia ancor bisogno di maggior purificazione, è necessario che io esponga i pregiudizj, che restano in tali anime, per salire alla predetta unione perfetta di amore. In primo luogo rimangono in esse gli atti imperfetti, le inclinazioni difettuose, e le macchie dell' uomo vecchio, che non furono bene sradicate, e rimangono ancora le passioni non abbastanza abbattute nella prima purgazione, come ora dissi; nè conviene, che l' anima si accosti a Dio con queste dissomiglianze, per farsi un' istessa cosa con lui. In secondo luogo sono ancora nella persona molti difetti proprj dello spirito, e naturali, e morali, che non furono tolti con la prima purga: da parte dell' intelletto e. g. vi è una certa evagazione di mente, per cui si lascia facilmente distorre da Dio, per andar vagando sopra le creature: vi è ancora una certa innata cecità, per cui vi si lascia incautamente ingannare nelle visioni, nelle locuzioni, e nelle profezie, ed è facile a giudicare il vero per falso, e il falso per vero. Da parte della volontà vi è molto amor proprio, e soverchia adesione alle grazie, ed ai gusti di Dio, e ciò ch' è peggio, vi è qualche compiacenza, vi è qualche stima di sè stessa, ed una tal quale presunzione in vedersi favorita, e accarezzata dai Personaggi del Cielo. Nè tali superbiole, comechè vestite di sentimenti umili, da cui vengono sempre accompagnati i favori di Dio, sono conosciute da tali persone spirituali, nè punto da loro apprese: e però riescono loro tanto più nocive, quanto più occulte. Or chi non vede, che non conviene all' anima entrare con queste macchie in fronte nel talamo de' divini sponsali, per unirsi tutta, e trasformarsi per amore con Dio? In terzo luogo sono in lei alcune indisposi-

posizioni naturali, che nè furono, nè poterono esser tolte dalle purghe del senso, come improporzionate ad introdurre tanta mondezza. Queste consistono in una certa attività delle potenze, e in un certo loro istinto a proddurre or questi, or quegli atti, ed a produrgli in questo, o quel modo conforme alla loro naturale inclinazione. E di questo ancora bisogna che l'anima sia spogliata acciocchè stia passivamente nelle mani di Dio, e possa essere da lui mossa senza resistenza agli atti unitivi, tanto superiori alla sua naturale capacità. Acciocchè dunque l'anima sia svestita da tutti questi pregiudizj rimasti dopo le prime purghe, bisogna che entri nell'altra parte dello spirito, senz'alcun paragone più rigida, più dolorosa, e stretti quasi per dire spietata: e così si renda abile all'unione trasformativa perfetta e specialmente a quella, che chiamano *matrimoniale*.

161. E qui io già mi avvedo, che, sorgerà in mente al divoto Lettore una nuova maraviglia, sentendo che vi siano purghe più rigorose di queste, che abbiamo già discritte: perchè forse in vedere un cumulo di tante, e sì gravi penalità, erasi figurato non poter accadere in questa vita cosa di maggior tormento. Eppure si assicuri, che tutte le pene dei tre mezzi purgativi già riferiti, non hanno che fare con le afflizioni atroci, che si soffrono nella purga dello spirito. Io qui non farò altro, che rapportare ciò che ne dicono i Mistici più autorevoli. Sia il primo S. Giovanni della Croce, che ne parla, non per altrui relazione, ma per proprio esperimento. Ragionando egli delle pene, che sente l'anima in queste purghe di spirito, ora dice, che sono immense: (*in Nott. Oscur. lib. 2. cap. 5.*) *Questa pena nell'anima, per causa della sua impurità, è immensa, quando da vero è investita da questa divina luce* Ora dice, (*in eod. lib. c. 6.*) che sono pene di morte le più crudeli: *L'anima si sente star disfacendo, e struggendo a vista delle sue miserie con morte di spirito crudele: siccome se inghiottita da qualche gran bestia, si sentisse nel suo ventre tenebroso star digerendo*. Ora dice, che a paragone di tali pene sarebbe all'anima di non lieve conforto l'istessa morte: (*in eod. lib. cap. 5.*) *Il senso, e lo spirito, come se stessero sotto di qualche immenso, ed oscuro peso, stanno penando, ed agonizzando tanto, che piglierebbero per partito, e per alleviamento il morire*. Ora dice, che la meschina dà in gemiti profondi, e in ruggiti orrendi per l'acerbità del suo dolore: *L'entrò nello spirito un dolore, e un gemito così profondo, che le causa forti ruggiti, ed urli spirituali, esprimendoli alcune volte con la bocca, e risolvendosi in lacrime, quando ci è forza, e virtù di poterlo fare: sebbene poche volte vi è questo alleviamento* E porta a questo proposito quel detto del Salmista: *Afflictus sum, & humiliatus sum nimis, rugiebam a gemitu cordis mei*. (*Psal. 37. 9. in eod. lib cap. 9.*) Ora paragona tali pene a quelle del Purgatorio, ed ora a quelle dell'Inferno, allegando quelle parole del Santo David: *Circumdederunt me gemitus mortis, dolores Inferni circumdederunt me; in tribulatione mea clamavi &c.* (*Psal. 17. 5. 6. 7.*) Veda il Lettore la seconda parte delle sue Notti Oscure, e la troverà piena di simili detti espressivi dell'estreme afflizioni, che prova l'anima in questa purga. Il Padre Filippo della SS. Trinità, Dottore Mistico degno di molta stima, dice, che le persone istesse, che hanno esperimentato le pene di questa seconda specie di purghe, non hanno parole, con cui esprimere la loro attrocità: *Vix sermone potest etiam ab expertis exprimi, quantæ sint hujus noctis angustiæ, quantus horror, & quam intima spiritus afflicti tribulatio: hæc possunt utcumque declarari, propositis Sacræ Scripturæ testimoniis, & similitudinibus*. (*Theol. Myst. p. 1. tract. 3. disc. 3. art.*) E apporta molti passi dei Salmi, in cui pare che il Profeta Reale alluda agli acerbi dolori di questa purga. Il Cardinal Bona conviene con S. Giovanni della Croce, assomigliando i tormenti di questa fiera purificazione alle pene dell'Inferno: *Hæc mentis obtenebratio, & voluntatis ægritudo est, adeo terribiliter excrucians animam, ut pœnis Inferni similis esse videatur*. (*de discr. Spir. c. 13.*) E poco dopo torna a confermare lo stesso, dicendo: *Hoc horribile tormentum pœnis Inferni assimilant, qui experti sunt*. E per non allungarmi soverchiamente in questa materia, dico, che quasi tutti gli Autori, che trattano delle purghe dello spirito, parlano delle sue grandi afflizioni con simiglianti formole, ed espressioni.

162. Non è però mia intenzione l'andar ora indagando la ragione, e l'origine di pene tanto atroci; perchè dovrà questo essere la materia de' seguenti capi.

ti. Solo voglio in questo luogo dare al Direttore qualche lume circa il tempo, in cui accadono tali purghe, acciocchè non erri in questa circostanza importantissima, che potrebbe farlo sbagliare anche circa la sostanza del suo regolamento. San Giovanni della Croce dice, che Iddio pone l'anima, che vuole innalzare alla contemplazione, nella notte del senso: (con questo nome di *Notte* chiama egli le purghe, di cui ragioniamo) dice, che terminata questa notte bruna, sorge il giorno sereno d'una soave contemplazione, in cui gode l'anima quelle delizie di spirito, che noi riferimmo nel precedente capo, e che poi quando meno se l'aspetta, l'assorbisce un'altra notte, che chiamasi dello spirito, di gran lunga più oscura, e più tormentosa. Dice, che Iddio dà all'anima questo intervallo di consolazione, e di pace, acciocchè il senso debole acquisti forze bastevoli, per poter soffrire insieme con lo spirito le afflizioni tremende della seconda purga. Tutto questo è vero, perchè in questo modo fu egli raffinato, e sogliono essere da Dio purificate altre anime elette.

163. Ma non dic'egli già, che Iddio siasi obbligato a tenere questo stile, e che non proceda mai con diverso ordine con l'anime, che vuole purgare. Anzi egli stesso afferma, che difficilmente si troveranno due persone, che per metà convengano nella loro condotta; per significarci, che tante sono le vie, quante sono le anime, che Iddio conduce alla contemplazione. E di fatto abbiamo, che la B. Angela da Fuligno fu nel tempo stesso purificata da Dio con ambedue le purghe e del senso, e dello spirito. Si legga la sua Vita, e si vedrà, che la cosa in lei passò così. (*in Vita dict. B. in actis SS. per PP. Antuerp. p. 4. Januar. cap. 2.*) Nel capitolo secondo ella riferisce le purghe, che continuamente, e senza alcuna interruzione di soprannaturali consolazioni sostenne per più di due anni. Quivi si veggono manifestamente espresse le purghe del senso, e le purghe dello spirito, indistintamente da lei sofferte per il detto spazio di tempo. Poichè nella prima parte di quel capitolo ella racconta i mali, che soffriva nel corpo, dicendo così: *Datus est mihi multiplex tentator, qui multiplici tentatione, & afflictione me affligat: affligor enim tam in corpore, quam in anima ab iisdem. Corporis enim sunt tormenta innumerata a multis Dæmonibus multipliciter excitata. Vix enim credo, quod scribi possunt passiones, & infirmitates mei corporis; nam non remanet in me aliquod membrorum, quin horribiliter patiatur: numquam enim sum sine dolore, sine languore, continue sum debilis, & fragilis, plena dolore, sic quod continue oportet me jacere; non est in me membrum, quod non sit percussum, tortum, & pœnatum a Dæmonibus, & semper sum infirma, semper tumefacta, & plena doloribus in omnibus membris meis; sic quod cum magna pœna possum me movere, & sum faticata jacere, nec etiam comedere ad sufficientiam possum.* Indi siegue a descrivere le fiere passioni d'ira, da cui era sorpresa, e le tentazioni orrende, con le quali era dai Demonj assediata in ogni specie di vizio, e massime nel brutto vizio della disonestà. Fin qui (come potrà il Lettore facilmente arguire, da quanto abbiamo di sopra detto) non si passano i termini delle purghe del senso.

164. Nella seconda parte poi del detto capitolo evidentemente descrive le purghe dello spirito, che nello stesso tempo sopportò con suo estremo cordoglio. Poichè in tutto il residuo di quel capo è ella tutta intenta a descrivere gli effetti d'una certa cognizione profondissima, che spesso aveva de' suoi peccati, imperfezioni, e miserie, per cui le pareva che Iddio si fosse da lei nascosto, anzi partito, e che fosse decaduta dalla sua grazia; e quest o con afflizione sì intima, e con sì gran disprezio di sè stessa, che avrebbe voluto rimanere assorbita dalla terra, e avrebbe voluto andar nuda per le pubbliche strade con carne, e pesce al collo (com'ella esprime) a pubblicarsi per peccatrice, a dir di sè mille improperj, come di fatto gli diceva coi suoi famigliari, infamandosi appresso di loro in mille guise: anzi bramava, che altri ve l'avessero strascinata con fune al collo, caricandola di obbrobrj. Finalmente dopo mill'espressioni delle sue afflizioni orrende, conclude con dire, che quest'erano sì spietate, che l'avrebbe di buon grado commutate con tutte le infermità, tutti i dolori, e tutti i mali, che soffrono nei loro corpi tutti gli uomini insieme, e con ogni specie di più crudo martirio: *Unde pro commutatione prædictorum tormentorum, & tentationum, & ut Deus auferret a me prædicta, ego libenter eligerem,*

rem, & vellem omnia mala, & infirmitates omnes, & omnes dolores, qui sunt in omnibus corporibus hominum, sustinere; & crederem, quod leviora, & minora mala mihi essent, quam prædicta tormenta. Unde pluries dixi, quod pro commutatione prædictorum tormentorum ego eligerem omne genus martyrii sustinere. Or chi non vede, che a risvegliare nell'anima pene di questa fatta, sono affatto sproporzionati tutti i mezzi purgativi del senso, che abbiamo già dichiarati; ma si richiede una luce afflittiva, quanto alta, altrettanto intima, che penetri l'anima al vivo con la vista delle sue miserie, e la riduca ad estreme angustie: qual è appunto la luce purgativa dello spirito, come vedremo in breve; e meglio intenderà il Direttore? Sicchè voglio inferire con ogni certezza, che questa Beata fu da Dio purificata ad un tempo stesso con ambedue le purghe e del senso, e dello spirito, senza che tra l'una e l'altra intercedesse interrompimento, e ristoro di celesti comunicazioni.

165. Lo stesso può dirsi non con tanta sicurezza, ma solo per conghiettura di S. Maria Maddalena de' Pazzi. Poichè sappiamo, che questa Santa fu molto straordinariamente favorita da Dio col dono dell'infusa contemplazione; e però par verisimile, che giungesse ai più alti gradi della divina unione. Dall'altra parte, altro che una purgha non trovasi nell'Istoria della sua Vita: ed è quella, per cui fu posta nel lago de' leoni, per essere bersaglio della loro fierezza, come ho altre volte rammemorato. Onde par probabile, che passasse allora per la trafila dell' altre purghe ancora; benchè ciò dall' Istorico non si esprima. Quando poi tali purghe si perfezionino divisamente in tempi diversi, o unitamente nell' istesso tempo, potrà il Direttore arguirlo da quelle notizie, che abbiamo date nei capi precedenti, parlando delle purghe del senso, e da quelle che daremo nei capi seguenti, parlando delle purghe dello spirito.

166. Mi è parso bene trattenermi un poco circa la dichiarazione di questo punto: perchè non formando il Direttore una giusta idea circa il tempo, in cui possono accadere tali purificazioni, potrebbe facilmente accadere, che sbagliasse in intendere lo stato di qualche anima, e per conseguenza in applicarle un giusto, ed opportuno regolamento. Avverta egli però a ciò, che dice S. Giovanni della Croce, cioè, che molte sono l'anime, che passano per le purghe del senso, ma pochissime sono quelle, ch' entrano nelle purghe dello spirito. E la ragione credo che sia quella, che apporta S. Teresa, quantunque non l'applichi a questo nostro proposito. Dic' ella, che molti giungono all' orazione di quiete; ma che rarissimi sono quelli, che passano avanti, e arrivano all' orazione di unione. (*In Vita cap. 15.*) *Perciocchè vi sono di molte, e molte anime, le quali giungono a questo stato*, (parla dell' orazione di quiete) *e poche quelle, che passano avanti, e non so chi ne abbia la colpa*. E poco dopo aggiunge: *Sento gran compassione: poichè, come ho detto, conosco molte anime, che arrivano qua; ma che passino poi avanti, come dovrebbero passare, sono sì poche, che mi vergogno a dirlo*. Or siccome le purghe del senso sono indirizzate ai gradi di contemplazione più bassi, qual è la quiete infusa; e le purghe dello spirito sono ordinate all' acquisto de' più sublimi gradi di contemplazione, qual è l'unione mistica, massime perfetta, (come va ripetendo S. Giovanni della Croce per tutta la seconda parte delle Notte Oscura) quindi non è maraviglia, che dovendo sì pochi salire a quest'altezza, pochissimi altresì siano quelli, che si conducano da Dio per la penosissima strada di questa seconda purga. Contuttociò, perchè un' anima sola, che trascorse tutte queste vie penose, giunga felicemente all'unione trasformativa con Dio, gli dà più gloria, che mille e mille anime spirituali deboli, ed imperfette; perciò importa molto, che il Direttore, se mai gliene capitasse alcuna, abbia tutti i lumi necessarj per il di lei buon regolamento; e che io glieli dia, secondo la mia tenuità, e secondo la dottrina de' Mistici più accreditati, specialmente di S. Giovanni della Croce, e di S. Teresa, che sono stati forse i primi a parlare di queste purghe passive dello spirito con diffusione, ed hanno recato loro gran luce.

CAPO XVII.

Si dice in termini generali, quali siano i mezzi purgativi dello spirito.

167. Dico, che il primo mezzo purgativo dello spirito è l' aridità spirituale, consistente nella privazione di ogni

ogni consolazione di puro spirito. Già dissi sul fine del Capo III. insieme con l' Angelico, che la divozione, in quanto alla sua sostanza, consiste in una volontà pronta di dedicarsi a Dio, ed alle cose di suo servizio, e di suo onore. Dissi, che questa pronta volontà può produrre un certo affetto dolce, e soave nell'appetito sensitivo, che chiamasi divozione sensibile accidentale, e nella privazione di questa divozione consiste l'aridità sensitiva, ch'è propria delle purghe del senso. Dissi ancora, che questa pronta volontà, in cui sta tutta la sostanza della divozione, benchè non discenda nel senso, può cagionare una certa rifezione, e conforto nello spirito, che si chiama divozione spirituale accidentale. Nella privazione di questa divozione consiste l'aridità spirituale, ch'è propria delle purghe dello spirito. Conciossiacosachè l'anima, posta in questo stato, è pronta a tutto ciò, che è di ossequio, e di servizio di Dio; nè punto si ritiene dall'eseguire quanto a lui piace. Ma questo stesso le accade senz'alcun sentimento, senza minimo allettativo, non solo della parte sensitiva, ma anche della parte spirituale, anzi con molte tenebre, difficoltà, e ripugnanze. Si aggiunge a questo la privazione del lume riflesso, per cui l'anima operando il bene, e facendo il suo dovere, punto non se ne avvede, e servendo fedelmente a Dio, non lo conosce: con quanta sua afflizione, ciascuno può immaginarselo. In conferma di questo dice S. Giovanni della Croce, che l'anime, le quali si trovano nelle purghe dello spirito, hanno un amor di Dio appreziativo grandissimo, per cui darebbero mille vite per lui, e piuttosto che offenderlo in minima cosa, si esporrebbero ad ogni più atroce martirio. Ecco l'amor di Dio, e la divozione sostanziale, che in questo stato non manca. Contuttociò nulla gustano di Dio nel senso, e nulla ne godono nello spirito; anzi provano nel senso, e nello spirito tedj, affanni, e grandi afflizioni. Ed ecco l'aridità sensitiva, e spirituale in ambedue le parti. *L'anima*, dice il Santo (*in Nott. Oscur. lib. 2. c. 7.*) *in questa purgazione, ancorchè paja, che ami Iddio, e che per lui darebbe mille vite*, (*come in vero è, perchè quest'anime in tali travagli amano efficacemente il loro Dio*,) *contuttociò di questo non sente alleviamento.* In un altro luogo dice, che se tali anime conoscessero di servire a Dio con le gran pene, che soffrono, sarebbero contente di patirne altrettante; ma il male loro è, che nol conoscono. Ed ecco la privazione del lume riflesso, che aggiunge peso alle loro pene.

168. Ma per procedere con giusta intelligenza in materia di sì gran rilievo, bisogna riflettere, che se la purga dello spirito sia indirizzata da Dio all'acquisto di qualche grado di contemplazione inferiore, qual sarebbe e. g. l'orazione di quiete infusa, può bastare quest'aridità spirituale, e questa mancanza di lume riflesso; molto più se queste pene di spirito siano accompagnate con le purghe del senso sopra spiegate: perchè per una comunicazione più bassa con Dio non si richiede una tanto soprassina purificazione. Ma se deve ella essere sublimata all'unione mistica, e perfetta di amore, tutto ciò non basta: deve in oltre passare per gli altri mezzi purgativi, di cui ora parlerò, (intendo se Iddio non voglia dispensare nelle leggi ordinarie della sua provvidenza.) La ragione è manifesta: perchè, acciocchè l'anima si faccia un' istessa cosa con Dio per trasformazione di amore, bisogna che tolti tutti i difetti, e tutti gli attacchi verso le cose naturali, e soprannaturali, non solo in quanto agli atti, ma anche in quanto alle loro radici, quanto è più possibile nella presente vita, bisogna che le siano spogliate le potenze di ogni loro inclinazione, e modo naturale di operare, acciocchè possano essere sollevate ad operare in altro modo più divino, che umano: nè questo scorticamento, dirò così, di potenze può ottenersi senza pene interiori acerbissime, simili ai tormenti, che si soffrono nell'altra vita, come ho già detto di sopra. Or se le purghe dello spirito più oltre non si distendono, che ad aridità purgative, e privazione di lume riflesso, e cose simili, non possono, come ognun vede, partorire nell'anima sì grandi effetti. E' necessaria qualche altra causa interiore afflittiva, che la penetri tutta, intimamente la trafigga, e tutta la rinnovi.

169. Dico dunque in secondo luogo, che se la purga dello spirito è indirizzata all'unione mistica, e perfetta di amore, l'altro mezzo purgativo consiste in una luce altissima, che investendo l'anima

ma in modo penale, e sconfortativo, la pone in afflizioni estreme, e in pene interiori di morte. In queste poche parole si contiene la sostanza di quanto abbiamo a dire nei capi seguenti: e perciò bisogna procedere a passo lento, e a poco a poco, affinchè il tutto distintamente s'intenda. Per ora spiegaremo tutto ciò in termini generali; nei capi seguenti poi l'andremo sminuzzando, con discendere alle cose particolari. Dice San Giovanni della Croce, che ponendo Iddio un'anima in purga di spirito, per sollevarla all'unione mistica, e trasformativa, le infonde quell'istessa luce di contemplazione alta, e sublime, con cui dovrà alla fine congiungerla seco in perfetta unione di amore. (*In Nott. Oscur. lib. 2. cap.* 10.) *E prima possiamo intendere*, dice il Santo, *come l'istessa luce, e sapienza amorosa, che ha da unire, e che ha da trasformar l'anima, è la medesima, che al principio la purga, e la dispone*. E lo stesso va ripetendo con varj termini per tutta la seconda parte della Notte Oscura. Ma perchè questa luce trova sul principio l'anima indisposta a sì alta unione, e l'investe in modo purgativo, e in vece d'illuminarla, l'oscura; in vece di consolarla, l'addolora, riempiendola di grandi pene nell'appetito sensitivo, e in tutte le potente spirituali di gravi angustie, e di afflizioni orrende. Quando poi la detta luce ha per tali mezzi purgata l'anima, l'investe in modo illuminativo, e l'innalza alla vista, ed all'unione perfetta con Dio.

170. Di tutto questo però poco si trova in tutte l'opere di S. Teresa; ma vi si trova bensì dichiarata a lungo un'altra purga di spirito efficacissima, consistente in una luce purissima di contemplazione, che le faceva vedere Iddio in lontananza, senza dargliene alcun possesso; onde ella rimaneva trafitta da dolore sì acuto, che si riduceva al punto della morte. E questa luce appunto fu quella, che dopo aver purificato il di lei spirito con sì acute trafitture, l'unì finalmente a Dio con perfetto amore. Queste sono le due purghe di spirito dispositive all'unione perfetta, anche di matrimonio spirituale, che io ho potuto trovare nei Dottori Mistici; e l'una, e l'altra si perfezionano, come ognun vede, per mezzo di un lume purissimo di contemplazione, penoso per lungo tempo, ed alla fine gaudioso. Di queste due purgazioni parleremo nel residuo di questo Trattato, spiegando i loro effetti, e le loro proprietà. Prima ragioneremo della purga, in cui fu purificato lo spirito di S. Giovanni della Croce, e poi dell'altra purga, in cui fu raffinato lo spirito di S. Teresa: nella prima però ci tratterremo più lungamente, perchè intese le qualità dell'una, già rimangono quasi dichiarate le qualità dell'altra.

171. Ma per procedere con tutto rigore scolastico in ciò che dovrà dirsi, voglio prima premettere un insegnamento dell'Angelico Dottore, (2. 2. *quæst.* 83. *art.* 4.) in cui si fondano ambedue le dette purghe, e sarà quasi la base, e il fondamento di tutte le seguenti dottrine. Dice il Santo, che la divozione per sè stessa, e principalmente partorisce allegrezza, e gaudio nello spirito; ma può per accidente cagionare tristezza, e dolore: *Devotio per se quidem & principaliter spiritualem lætitiam mentis causat; ex consequenti autem, & per accidens causat tristitiam*. Poichè in due modi, siegue a dire il Santo Dottore, può procedere la luce della divozione: primieramente può mostrare all'anima la bontà di Dio, e approssimargliela in modo che la volontà con una certa compiacenza se ne impossessi: e allora risulta subito il gaudio, e l'allegrezza, affetti, che sempre nascono dal possesso del bene presente. *Dictum est enim quod devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis. Et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Psalmi 76. Memor fui Dei, & delectatus sum*. Può ancora la luce della divozione rappresentare in tal modo la divina bontà, che non possa l'anima goderne con possedimento d'amore, ma solo sospirarne da lungi un tal possesso con desiderj penosi, come faceva il Real Profeta, che anelava a Dio fonte di ogni bene, e con un profluvio di lagrime palesava la pena delle sue brame. *Sed per accidens hæc consideratio tristitiam quamdam causat in his, qui nondum plene Deo fruuntur secundum illud Psalmi 42. Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum: quando veniam, & apparebo ante faciem Dei? Fuerunt mihi lacrymæ meæ*

panes die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie: Ubi est Deus tuus? Secondariamente può la luce della divozione partorire dolore, triſtezza, e pena, ſvelando all' anima i ſuoi peccati, e i ſuoi mancamenti, con cui ſi è allontanata da Dio, acciocchè torni col pentimento a ſoggettarſi a lui. *Secundario vero cauſatur devotio, ut dictum eſt, ex conſideratione propriorum defectuum. Nam hæc conſideratio pertinet ad terminum, a quo homo per motum voluntatis recedit, ut ſcilicet non in ſe ſiſtat, ſed Deo ſe ſubdat. Hæc autem conſideratio e converſo ſe habet ad primam: nam per ſe quidem nata eſt triſtitiam cauſare, recogitando proprios defectus; per accidens autem lætitiam, ſcilicet propter ſpem divinæ ſubventionis.* Quindi conclude ciò, che aveva detto nel principio, che alla divozione deve ſeguire, come effetto proprio, allegrezza, e diletto; ma ſpeſſo ne ſiegue per accidente triſtezza, e dolore: *Et ſic patet, quod ad devotionem primo, & per ſe conſequitur delectatio; ſecundario autem, & per accidens triſtitia.*

172. E per reſtringere in breve tutta queſta prezioſa dottrina, vuole il Santo ſignificare, che ſe la divozione con la ſua luce approſſimi l'amabilità di Dio all'anima in modo, ch'ella ſe ne impoſſeſſi con compiacenza di amore, produce in lei diletto, e gaudio: ſe poi con quella luce le moſtri la divina amabilità sì lontana, che ella non poſſa giungerne al poſſedimento coi ſuoi affetti, le cagiona pene di ardenti deſiderj: ſe finalmente detta luce altro non faccia, che diſcoprirle i ſuoi peccati, e le imperfezioni, per cui ſi allontana da Dio, partoriſce in lei dolore, triſtezza, ed afflizione. Ed ecco già dichiarate le cagioni, donde prendono la loro origine ambedue le predette purghe di ſpirito tormentoſiſſime. Dice S. Giovanni della Croce, che quell'iſteſſa luce di contemplazione, che deve unire l'anima a Dio in tempo della ſua purga, le cagiona tenebre, ed afflizioni: e dice bene: perchè conviene, che quella luce, la quale ſul fine della purga deve avvicinare l'anima a Dio, già ben diſpoſta a metterla in poſſeſſo con unione d'amore dilettevole e gaudioſo, trovandola nel principio sì mal diſpoſta, la fiſſi profondamente nella viſta delle ſue colpe, de' ſuoi mancamenti, e delle ſue miſerie, e conſeguentemente l'immerga in un abiſſo di tenebre, e di penoſiſſimi affanni. Nè in queſto, atteſa la dottrina dell' Angelico, vi è ripugnanza alcuna, potendo l'iſteſſa luce di divozione, ſecondo la diverſità degli oggetti, produrre amore, e dolore, allegrezza, e triſtezza. Dice S. Tereſa, che prima del matrimonio ſpirituale ſpeſſo trovavaſi in una contemplazione tormentoſiſſima, in cui Iddio con mirabile notizia facendoſele vedere lontano, le ſvegliava nello ſpirito un dolore sì acuto, che la riduceva ad agonie di morte: e dice bene anch'ella: perchè quella ſteſſa luce, che moſtrandole Iddio in lontananza gliene vietava il poſſeſſo, purificata ella poi per mezzo di queſte ſteſſe pene, l'appreſsò a Dio, e l'unì con lui col vincolo ſoave del ſanto matrimonio. E neppure in queſto, ſtante le predetta dottrina, vi può eſsere alcuna difficoltà, potendo l'iſteſsa luce di divozione partorire ora amore unitivo gaudioſo con l'approſſimamento dell'anima al ſommo bene, e ora dolore di deſiderio con la viſta della ſua eſsenſa.

173. Da tutte queſte dottrine ſi deduce, che l'anime, collocate da Dio in queſte due ſpecie di purghe, ſono ſicure, (purchè procedano con virtù, e ſi portino con fedeltà verſo Dio) terminate le loro purificazioni, di giungere alla perfetta unione di amore. La ragione ſecondo me è evidente: perch'elleno già hanno appreſso di sè il principio produttivo di tale unione nella predetta luce di contemplazione ſublime, che opera continuamente in loro, e rimovendo i contrarj, e ponendo le debite diſpoſizioni. Sicchè non par probabile, anzi neppur veriſimile, che avendo Iddio loro donato queſta luce puriſſima a fine di diſporle all'unione traſformativa perfetta d'amore, quando poi le vede ben preparate, e diſpoſte, la voglia toglier da loro: tanto più, che alcuni effetti di detta luce ſono di loro natura indirizzati all'introduzione di queſta ſanta unione; come e. g. il legamento delle potenze, e lo ſpogliamento degli atti loro, ed altri ſimili. E' vero, che tale unione è dono gratisdato, che non ſi può da noi meritare: ma poſto, che Iddio s'impegni a darlo a qualche anima (come par che accada nel caſo noſtro) non deve crederſi, che ſenza poſitiva ſua colpa voglia negarglielo. Ma paſſiamo avanti; e dopo avere ſpiegato in termini generali, in che conſiſtano le pur-

purghe dello spirito, veniamo a dichiarare in particolare i loro penosi effetti, incominciando dalle purghe di S. Giovanni della Croce.

CAPO XVIII.

Si spiega, come la luce purgativa dello spirito produca folte tenebre nell' intelletto; afflizioni, ed angustie nelle potenze spirituali; grandi pene nell' appetito sensitivo; e finalmente, come la detta luce leghi tutte le potenze circa l' esercizio dei loro atti.

174. PAr cosa strana, che la luce di questa contemplazione purgativa, la qual è pura luce di divina sapienza, ed alla fine ha da unir l'anima con Dio in istretto vincolo d'amore, sul principio produca nell'intelletto tenebre più folte, e più palpabili di quelle, da cui furono circondati gli Egizj in quella prodigiosa notte. Eppure non se ne può dubitare, se vogliamo credere a S. Giovanni della Croce, e ad altre anime passate per queste vie tenebrose. La ragione di questo bisogna derivarla da due estremi contrarj: dalla purità, ed eccellenza della luce, che investe l'anima; e dall'impurità dell'anima, che viene da questa pura luce investita. La luce, che Iddio infonde nell'anima in tempo della sua purga spirituale, è pura, è alta, è chiara; l'anima, che la riceve, è ancora debole, ed imperfetta: e però cadendo lume sì sublime sopra soggetto tanto sproporzionato, in vece d' illustrarlo, l'oscura. Per ben intendere questo, si prenda la parità dalla luce materiale, e si rifletta, che se questa superi con la copia, e con la vivacità de' suoi splendori la potenza visiva, in vece d'illuminarla, l'offusca; anzi se la detta potenza, oltre l'essere incapace di tanta luce, fosse per qualche infermità positivamente indisposta a riceverla, non solo rimarrebbe offuscata, ma anche ricoperta di folte tenebre. Così vediamo con l'esperienza, che fissando noi lo sguardo nella faccia del Sole, restano i nostri occhi abbaccinati in modo, che non possiamo poi mirare alcun altro oggetto, perchè non sono le nostre pupille proporzionate ad un sì gran chiarore. Se poi volesse alcuno con gli occhi viziati da mali umori porsi a contemplare quel luminoso Pianeta, non solo rimarrebbe nella vista appannato, ma accecato ancora in una profonda oscurità. E questo è appunto quello, che accade nel caso nostro. Scende una luce celeste in un' anima impura, che non solo non è ancora proporzionata a riceverla, ma n'è affatto indisposta per le molte imperfezioni, e debolezze, in cui si trova involta: che maraviglia è dunque, che questa, in vece di rischiararla, la profondi in un abisso di tenebre? Aggiungete a questo gli oggetti, che per mezzo di questa luce all'anima si discuoprono; quali altro non sono (come ora dirò) che peccati, e miserie; oggetti di sua natura oscurissimi, che molto giovano per addensare nel di lei intelletto sì oscure tenebre. In somma si può giustamente questa luce purgativa chiamare raggio di tenebre, come in fatti la chiama il Principe de' Mistici S. Dionisio Areopagita. Dicesi raggio, perchè è in sè stessa chiarissima; ma dicesi però raggio di tenebre, perchè sveglia nelle menti indisposte, che la ricevono, grandi oscurità.

175. Dalle tenebre dell' intelletto passiamo alle afflizioni della volontà. La detta luce non solo solleva l' anima alla vista delle divine grandezze, (come farà sul fine della sua purga) ma gliene impedisce la contemplazione, fissandola, anzi sprofondandola nella cognizione delle sue colpe, e delle sue miserie; sicchè in vece di darle conforto, le arreca afflizioni atroci. Conciossiacosachè vede l' anima con profonda penetrativa tutti i suoi peccati passati, tutte le sue imperfezioni presenti, anche quelle, che mai non conobbe, e con gran vivezza le apprende; vede la sua somma povertà, per cui è per sè stessa impotente ad ogni cosa buona; vede la sua estrema miseria, come la rende capace di ogni gran male; sente dentro di sè un profondo vuoto di ogni bene, ed è costretta a vista di tanti suoi mali a starsi consumando, e disfacendo per il dolore.

176. Questo è lo stato infelice, in cui si trovava il Profeta Geremia, quando piangeva la sua somma povertà, scopertagli chiaramente da Dio tra le tenebre luminose di questa purga, in cui l'aveva confinato: *Ego vir videns paupertatem meam in virga indignationis ejus. Me minavit, & adduxit in tenebras, & non in lucem: tantum in me vertit, & convertit manum suam tota die.* (*Thren. cap.* 3. 1.) Questo è il misero stato, in cui stava la B. Angela

gela di Fuligno, allorchè trovavasi subissata da Dio per mezzo di questa luce in una profondissima umiltà, che le faceva vedere in sè stessa tante malizie, e tante iniquità, che non l'era possibile spiegarle con qualsisia esagerazione, com'ella stessa protesta con le seguenti parole: *Unde humilitate frequenter sum abyssata, & facit me videre peccata mea, & superabundantiam malitiarum mearum, & iniquitatum, ita quod non video, me posse manifestare, nec discooperire per aliquod medium.* (*in Vita loco supracitato.*) Quindi le nasceva quel gran disprezzo di sè, per cui avrebbe voluto in mille guise pubblicarsi per la più infame peccatrice del mondo, e di essere da tutti derisa, schernita, e calpestata, come ho già detto di sopra. E finalmente ella conclude, che a vista delle sue colpe, gli occhi le si oscuravano per la moltitudine delle lagrime, e per il dolore le languiva il corpo, le si spezzava il capo, e le si slogavano tutte l'ossa: *Caput meum dividitur, corpus deficit, oculi mei caligaverunt præ multitudine lacrymarum, & omnia membra mea disjunguntur, quia non possum manifestare malitias meas, & mendacia animæ meæ.*

177. La cagione principale però di afflizioni sì strane, si è il credere l'anima, che Iddio le si sia fatto contrario, che l'abbia scacciata, e rigettata da sè, e il temere che mai più non la ripiglierà nel suo seno; parendole impossibile, che possa il sommo bene amare una cosa tanto mala, e tanto vile, qual ella investita da quella luce purgativa vede sè stessa. Sicchè amando grandemente Iddio queste anime con amore apprezziativo, devono per necessità essere inesplicabili l'interne afflizioni, che provano per queste sì profonde, e sì penose persuasioni. Basti dire, che questa pena da S. Giovanni della Croce è chiamata pena immensa. *Questa pena, dic'egli, nell'anima per causa della sua impurità, è immensa, quando da vero è investita da questa divina luce: imperocchè investendo questa pura luce l'anima, affine di scacciare l'impurità di essa, sente l'anima tanto impura, e miserabile, che le pare, che Iddio stia contro di lei, e ch'ella sia fatta contraria a Dio: il ch' è di grandissimo sentimento, e pena per l'anima, parendole qui, che Iddio l'abbia rifiutata, e scacciata .... E quello, che più le dà pena, è il temere, che mai non ne sarà degna, e che già sono finite le sue consolazioni, e beni. Ciò viene causato, per tener essa la mente profondamente immersa nella cognizione, e nel sentimento de' suoi peccati, e miserie.* (*Nott. Oscur. lib. 2. cap. 5.*)

178. Questo dolore acerbissimo, che nasce, come ora dicevo, in tali anime dall' intima persuasione di non esser degne di Dio per le loro miserie, di avere Iddio contrario, d'esser da lui rifiutate, insieme con una gagliarda apprensione, e timore, che ciò debba esser per sempre, è chiamato dal Padre Filippo della Santissima Trinità col termine di disperazione. (*Theol. Myst. part. 3. discor. 3. art. 2.*) Con lo stesso vocabolo è anche nominato dalla sopraccitata Beata, e tale par che debba essere, se si consideri il suo oggetto; ma in realtà tale non è: perchè amando queste anime in mezzo alle loro tenebre fortemente Iddio, tutta la loro passione sta rivolta, ed occupata in Dio, che vedono di aver offeso, senza punto curarsi del loro danno, benchè fosse sempiterno: e però non discendono mai all' atto di positiva disperazione, e quantunque sentano qualche volta agitarsi da questa passione, non vi acconsentono; anzi ciò, che par disperazione, è d'ordinario in loro un atto eroico di doloroso amore. E di fatto dopo aver detto la B. Angela, che si vedeva dannata, soggiunge subito, che questo non le importava punto; ma tutta la sua pena consisteva in aver disgustato Iddio, che non vorrebbe aver offeso per tutti i beni, o mali temporali, ed eterni: *Videndo me damnatam, non curo de damnatione mea: quia plus curo, & doleo, quod offendi Creatorem meum, quem nollem offendisse pro omnibus bonis, & malis, quæ possint nominari.* Quindi arguisca il Lettore, quanto abbiano ragione gli Autori Mistici di assomigliare queste afflizioni alle pene dell' Inferno, come le paragonava il Santo David, vedendosi per mezzo di questa purga assorbito in un torrente d'iniquità. *Circumdederunt me dolores mortis, & torrentes iniquitatis conturbaverunt me. Dolores Inferni circumdederunt me; præoccupaverunt me laquei mortis.* (*Ps. 17. 5. 6.*)

179. La memoria ancora in tempo di questa fiera purga è angustiatissima: perchè la luce purgativa, investendo fortemente anche questa potenza, le toglie, cioè nasconde le specie di tutte quelle cose, che potrebbero esserle di conforto, e so-

e ſolo le laſcia deſte, e vive le ſpecie di quegli oggetti penoſi, che poſſono anguſtiarla. Donde ſiegue la penoſa ricordanza de' ſuoi mali preſenti, e la rimembranza de' favori ſoprannaturali goduti per lo paſſato, voglio dire delle grandi comunicazioni, che prima di entrare in queſta purga di ſpirito, avevano da Dio ricevute. Queſta memoria de' beni paſſati, congiunta con una forte perſuaſione che ſiano già finiti, e non ſiano per ritornare mai più, pone l'anima in penoſiſſime anguſtie. E appunto in queſte doloroſe ricordanze ſi ritrovava il Santo Giobbe, allorchè ripeteva piangendo: *Ego ille quondam opulentus, repente contritus ſum; tenuit cervicem meam, confregit me, & poſuit me ſibi quaſi in ſignum; circumdedit me lanceis ſuis, convulneravit lumbos meos, non pepercit, & effudit in terra viſcera mea: concidit me vulnere ſuper vulnus, irruit in me quaſi gigas. Saccum conſui ſuper cutem meam, & operui cinere carnem meam; facies mea intumuit a fletu, & palpebræ meæ caligaverunt.* (*Job cap.* 16. 13. *& ſeqq.*). Queſte memorie afflittive, dice S. Giovanni della Croce, fanno prorompere l'anima in ruggiti di dolore. (*Nott. Oſcur. lib.* 2. *cap.* 9.) *Con l'apprenſione, e ſentimento delle miſerie, nelle quali ſi vede, ſoſpetta, e teme di eſſer perduta, e che i ſuoi beni ſono finiti per ſempre. Quindi è, che l'entra nello ſpirito un dolore, e gemito così profondo, che le cauſa forti ruggiti, ed urli ſpirituali ... Queſto ruggito è coſa di gran dolore: perchè alcune volte con la repentina, e acuta memoria di queſte miſerie, nelle quali l'anima ſi vede, ſente tanto dolore, e pena, che non ſo come ſi poſſa dare ad intendere, ſe non per la ſimilitudine, che il Santo Giobbe, ſtando nel medeſimo travaglio, adduce con queſte parole: Tamquam inundantes aquæ, ſic rugitus meus.* (*cap.* 3. 24.) Non andò eſente la B. Angela da queſte memorie angoſcioſe, perchè la rimembranza de' beni ricevuti da Dio cagionavano anche ad eſſa in queſto un' amarezza ſomma; ma con quella diverſità, che la luce purgativa, immergendola nell' abiſſo de' ſuoi peccati, e miſerie, le faceva parere impoſſibile, che Iddio aveſſe compartito tanti beni ad una coſa sì miſera. Quindi le ſi ſvegliavano nell' animo mille veementiſſime paſſioni, ch'ella, per non ſaperle ſpiegare, chiama ira, ſuperbia, triſtezza, amarezza, dolore, pena; ma io credo, che non foſſero tali nominatamente, ma ſolo foſſero (come ſuole accadere ad altri) anguſtie, e dolori ineſplicabili. Dic' ella così: *Aliam amaritudinem maximam recipio de bonis, quæ fecit mihi Deus: quia non recordor eorum ad remedium, ſed ad injuriam, & ad admirationem doloroſam; videlicet quomodo in me umquam potuerit eſſe aliqua virtus; & dubito, quod numquam fuerit in me verax; & etiam non video aliquam rationem, quare Deus hoc permiſerit. Et tunc in iſta tentatione omne bonum eſt mihi clauſum, & abſconditum, quia efficior in tantum tota ira, tota ſuperbia, tota triſtitia, tota amariſſima, & inflata, & pœnata, & doloroſa, pluſquam poſſim dicere.* (*in ſupracit. cap.*)

180. Dell' appetito ſenſitivo dirò ſolo, che in tempo di queſta purga è il ricetto di tutte le pene, da cui è cruciata la parte ſuperiore dell' uomo. Le tenebre dell' intelletto vanno ad opprimerlo: l'afflizioni della volontà vanno a trafiggerlo: le anguſtie della memoria vanno a dargli ſtrette tormentoſiſſime. E' vero, che queſte pene fanno il primo, e più forte colpo nelle potenze razionali, che ſono immediatamente inveſtite da quella luce penale; ma alla fine vanno tutte a ſcaricarſi nella parte ſenſitiva, eſſendo ella quella ſtanza inferiore, in cui tutto lo ſtrepito, che ſi fa nella ſtanza ſuperiore dell' anima, va a ripercuotere. Sicchè, eſſendo ella per una parte priva di ogni conſolazione e umana, e divina, e per l'altra parte eſſendo oppreſſa dal peſo di tanti affanni, penſi ciaſcuno il miſero ſtato, a cui ſi trova ridotta.

181. Reſta ora a dichiarare, come per mezzo di queſta luce, e contemplazione purgativa, reſtino tutte le potenze razionali, e ſenſitive dell' uomo ſpogliate degli atti loro connaturali: il che è appunto quello, che dà l'ultimo compimento alle ſue pene. Dice San Giovanni della Croce, che, quando queſta luce di oſcura contemplazione inveſte l'anima con tutta forza, e le fa tanta violenza, la poverina vi riman ſotto quaſi ſchiacciata. (*Nott. Oſcur. lib.* 2. *cap.* 5.) *Sicchè il ſenſo, e lo ſpirito, come ſe ſteſſero ſotto di qualche immenſo, e oſcuro peſo, ſtanno penando, e agonizzando tanto, che pigliarebbero per partito, e alleviamento il morire.* Quindi proviene, che l'intelletto,

letto, fissato potentemente dalla forza di questa luce nella vista de' suoi mali, e miserie, non può innalzarsi alla considerazione delle cose divine, nè può divertirsi con la cognizione delle cose umane, e in questo modo rimane spogliato delle cognizioni e naturali, e soprannaturali. La volontà ancora immersa profondamenti, in virtù di quella oscura contemplazione, negli affetti cruciosi, che ho di sopra descritti, non può sollevarsi ad altri affetti celesti, nè occuparsi in altri affetti terreni: onde resta da tutti denudata, in una estrema povertà. E però dice il sopraccitato Santo, che ad una tal anima *son impedite le potenze, e l' affezioni; non può innalzare, come prima, l' affetto, e la mente a Dio; nè lo può pregare, parendole che le succeda quello, che a Geremia, cioè che Iddio s' abbia posto innanzi una nuvola, acciocchè non passi l' orazione a lui: Opposuisti nubem tibi, ne transeat oratio.* (*Thren.* 3. 14.) *E se alcune volte fa orazione, è con tanta aridità, e insipidezza, che le pare, che Iddio non l' ascolti, nè se ne curi.* (*Nott. Oscur. lib.* 2. *cap.* 8.) Lo stesso dice la B. Angela: *Et video defectus in anima, & corpore, & est mihi clausus Deus, & absconditus in omni parte, & gratia, ita quod nullo modo possim recordari Dei, nec ipsius habere memoriam: quia nec ipse permittit.* (*in cit. cap.*) Aggiunge S. Giovanni della Croce, che tali persone sono anche poco atte a trattare negozj temporali, per mancanza di attenzione sopra le proprie operazioni.

182. Ma avverta però il Lettore, che tutto questo deve prendersi in giusto, e sano senso. Non vogliono già significare questi santi contemplativi, che l' anima posta in purga di spirito abbia impotenza fisica a far orazione, e ad esercitarsi con l' intelletto, e con la volontà in atti santi, o indifferenti: perchè in realtà non ha già ella in questo stato perduta la sua libertà. Vogliono solo indicarci un' impotenza morale, o per dir meglio, una molto notabile difficoltà, che provano queste due potenze in praticare i loro atti, per la veemente fissazione, che immerge l' uno nella considerazione, e l' altra nell' afflizione de' proprj mali. E però può la persona, facendo violenza a sè stessa, sollevarsi coi pensieri, e con gli affetti in Dio, pregando, chiedendo, sperando, e conformandosi al suo santo volere; e benchè tali atti sembrino allora freddi, insipidi, e violenti; contuttociò sono di gran valore, nè devono lasciarsi sotto qualunque pretesto. Nello stesso senso s' hanno a prendere le parole della B. Angela. Dicendo, che Iddio se l' era nascosto, nè poteva avere memoria di lui, s' intenda in quanto alla presenza, e ricordanza di Dio facile, sensibile, e soave, che soleva avere di prima; ma non già in quanto alla memoria di lui secca, arida, e difficoltosa, che non si toglie mai ad alcuno, che abbia fede, in qualunque stato egli si trovi. Ed in fatti, soggiunge la Beata immediatamente, ch' ella punto non si curava di tutte queste pene spirituali; solo le doleva di aver offeso Iddio. Dunque, ripiglio io, se tra tante tenebre, e occultamenti di Dio, tanto si doleva delle sue offese; l' aveva intimamente presente, non con presenza di amore dolce, e dilettevole, ma di amore doloroso, ed afflittivo. Tutto questo sia detto, acciocchè non si prenda abbaglio nell' intelligenza di tali dottrine.

183. Ma procediamo avanti a considerare il legamento della memoria. Anche questa potenza, fermata gagliardamente, per mezzo della detta luce nella ricordanza delle proprie miserie, viene alienata da tutte le altre specie di cose naturali, e soprannaturali. Perciò le persone, che sono in questa purga, sono smemorate; cadono frequentemente in grandi balordaggini, e in istrane dimenticanze; passano l' ore intere senza saper ciò che fecero, ciò che fanno, e ciò che vogliono operare: nè giova loro, per impedire tali astrazioni, lo stare sopra di sè stesse, e il proccurare la debita attenzione su le proprie operazioni, perchè preoccupando quelle specie penali tutta la memoria, e predominandola con la loro forza, riman questa potenza indebolita, nè ha più virtù bastevole a risvegliare la specie di questa, o quella cosa: donde nasce la scordanza, e la balordaggine nell' operare.

148. Finalmente anche nell' appetito sensitivo si fa uno spogliamento totale di tutti gli affetti: poichè verso le cose sante resta egli arido, secco, asciutto, nè mai cade stilla di consolazione dal Cielo, (eccetto in quei casi, in cui Iddio fa all' anima qualche favore, per darle animo a più patire, come dirò poi) per temprare le sue siccità, e per arrecarle

le conforto. Verso le cose terrene poi rimane affatto insipido, sì perchè esso punto non le cura in questo stato, sì perchè le grandi afflizioni, che patisce, ne lo tengono affatto distaccato. E qui potrà agevolmente il Lettore formare una giusta idea dello stato compassionevole, in cui si trovano quest'anime purganti. Conciossiacosachè tutta la felicità delle nostre potenze dipende dall'esercizio de' loro atti, quale tolto, rimangono tutte in uno stato violentissimo. Se poi si diano loro per esercizio gli atti più penosi, che si possano mai immaginare, (come accade nel caso nostro) il loro vivere si riduce ad una immagine d'Inferno. Così dice il Mistico Enrico Arpio, parlando di queste purghe spirituali. (*Theol. Myst. lib.* 2. *cap.* 47.) *Potest autem illud vocari languor infernalis, in quo decumbit anima, non præ amore, sed præ angustia, & afflictione, nunquam inveniens consolationem neque in Deo, neque in creaturis.*

185. Si aggiunga a tutto questo, che lo stesso conferire coi Padri spirituali, che alle persone tribolate suol essere di gran sollievo, all'anime che sono in questa purga, riesce di gran tormento: perchè se i Direttori procurino di consolarle, rappresentano loro i gran beni, che risulteranno al loro spirito da tali pene, esse non se lo possono persuadere a cagione di quel gran sentimento de' proprj mali, in cui si trovano sprofondate, e par loro che i Direttori non vedano ciò, ch'esse vedono, non intendano ciò, ch' esse provano, e perciò parlino così; ma che in realtà non sia quello il rimedio delle loro afflizioni. Onde in vece di riportare consolazione da tali conferenze, ne ricevono un nuovo dolore, riputando irremediabile il loro male. E certamente è tale: perchè Iddio vuole, che queste anime patiscano; e a questo fine permette che tutti i lenitivi, che si adoprano per raddolcire i loro dolori, riescano inutili, finchè non resti compita la purificazione del loro spirito. Dice S. Giovanni della Croce, (*in Nott. Oscur. lib.* 2. *cap.* 7.) che queste purghe non procedono tutte con lo stesso rigore, nè durano uno stesso tempo; ma sono più o meno lunghe, e più, o meno acerbe, secondo il grado di unione, a cui dovrà esser l' anima sublimata; durano però d'ordinario alcuni anni, specialmente se spesso vi si frappongano dolci, e soavi comunicazioni, le quali fanno, che più volte torni a ripigliarsi la purga, e che questa giunga più tardi al suo compimento.

186. Per intelligenza di questo convien sapere, che in tempo di tali purgazioni suole Iddio di tanto in tanto dare allo spirito afflitto alcuni soavi conforti, per cui mezzo prenda egli animo a patire, e concepisca una nuova lena, per proseguire la dolorosa carriera della sua purga. La cosa passa così. Fa Iddio, che quell'istessa luce di contemplazione, che investiva l'anima in modo tenebroso, e purgativo, operi in lei diversamente, e l'investe in modo illuminativo, amoroso, e soave. Allora l'anima muta stato: poichè passa dalle tenebre alla luce, dalle afflizioni alla quiete, dalle amarezze alle dolcezze dello spirito; siccome un prigioniero, che spezzati i ceppi e sciolte le catene, esca da una oscura prigione, respira aura di libertà; così ella sciolta dalle angustie della sua purga, in cui si trovava incatenata, e ristretta, gode una molto soave libertà di spirito. Quivi Iddio le comparte contemplazioni assai dolci, favori molto dilettevoli, quiete intima, e soave serenità: le quali cose sono tutte un saggio, e insieme un pegno di altri beni maggiori, che l'aspettano. L' anima allora non cape in sè stessa per la contentezza, e alle volte crede già finite le sue pene, e quasi va ripetendo seco stessa: *Jam hiems transiit, imber abiit, & recessit*: persuasa, che in avvenire godrà sempre una primavera di celesti delizie: come appunto diceva il Real Profeta in un simile stato di consolazione: *Ego dixi in abundantia mea: Non movebor in æternum*. (*Psal.* 29. 7.) Ma siccome si trovò egli poco dopo in un mare di tribolazioni, come egli stesso confessò: *Avertisti faciem tuam a me, & factus sum conturbatus*: così essa, quando meno vi pensa, si trova nuovamente precipitata in un abisso di tenebre, di afflizioni, e di angustie forse più penose, e che forse dureranno più lungamente.

187. La cagione di questo si è, perchè sono in tali anime rimaste, (bench' esse non se ne avvedano) alcune imperfezioni, e certe indisposizioni sottili, e minute, che hanno bisogno di una purgazione più acuta, e più penetrante, per isradicarle. Esseno allora tornano a sprofondarsi

darsi nella cognizione de' loro mali; tornano a persuadersi d'avere Iddio contrario, e di essere rigettate da lui; tornano a credere, non ostante l'esperienza avutane altre volte in contrario, che tutti i loro beni spirituali siano già terminati, e a tenersi poco men che perdute. Conseguentemente tornano le oscurità, le afflizioni, le angustie, le pene, che abbiamo di sopra esposte; e spesso accade, che tornano con maggior acerbità. Sebbene però rare volte accade, che in questi intervalli di consolazioni l'affluenza della grazia sensibile, e soave sia tale, che nasconda all'anima il bisogno, ch'ella ha di maggior purga. D'ordinario sentono esse nel loro interno un non so che, che loro manca, nè le lascia godere in pace quelle contentezze di spirito. Sentono, dice S. Giovanni della Croce, dentro di sè quasi un nemico addormentato, di cui temono che tornerà a destarsi, e a far delle sue, come di fatto accade.

188. Posto questo, veniamo al nostro proposito. Dico, che se all'anima spesso accadono questi dolci interrompimenti, la sua purga andrà a lungo: perchè le delizie spirituali, che Iddio le dona, non tendono a purificare, ma a consolare lo spirito addolorato. Ma se poi la purga proceda con uno stesso tenore di afflizioni, e di pene, senza mescolamento di spirituali conforti; anzi nel progresso del tempo cresca nell'acerbità, o nel rigore, sarà una tal purga più breve, perchè in poco tempo otterrà l'effetto della bramata mondezza. E tale par che fosse la purga spirituale della B. Angela, in cui non si fa menzione di alcuna consolazione, ma parla solo di pene, e però ebbe in poco più di due anni il suo compimento.

CAPO XIX.

Si dichiara, come le predette tenebre, afflizioni, angustie, pene, e legamento di potenze purghino lo spirito, e lo rendano disposto all'Unione Mistica, e perfetta di amore.

189. Spiegati già gli effetti penosi della luce purgativa, ci resta a vedere, come per mezzo di questi risulti nello spirito quella perfetta purificazione, che lo rende atto alla divina unione. Secondo quella regola, che un contrario si cura con l'altro contrario, potrei presto sbrigarmi da questo capo, dicendo, che con le tenebre si dispone l'intelletto al ricevimento di un'altra luce; con l'afflizioni, con le angustie, e con le pene si prepara la volontà, e tutto l'uomo interiore all'accoglimento di quel gaudio, che porta seco la mistica unione; e con il legamento delle potenze, si rende lo spirito agile, e snello per volare nel seno di Dio, e per trasformarsi in lui. Ma perchè questo modo di spiegare troppo compendioso non basta per intendere il bel lavoro, che Iddio per mezzo di questa purga va facendo nell'anima, che vuole ammettere ai dolci amplessi del suo amore, discenderò a dichiarazioni più particolari, senza però conservare quell'ordine, che tenni nel capitolo precedente.

190. Qui bisogna rammentarsi di ciò, che dissi altrove, cioè che alla esaltazione (secondo la dottrina de' Dottori Mistici, anzi di Gesù Cristo stesso) deve precedere un'umiliazione proporzionata. Onde potè S. Teresa attestare, che non riceveva mai da Dio favore straordinario, se prima non lo fosse preceduto un profondissimo abbassamento, che l'avesse tenuta annichilata nell'estimazione di sè. Quindi siegue, ch'essendo l'unione mistica di amore il più alto posto, a cui può ascendere un'anima in questa vita mortale, deve precederle, come disposizione necessaria, un abbassamento il più intimo, e il più profondo, che sia possibile. E questo è appunto quello, che v'introduce la luce purgativa con la vista del suo nulla, e de' suoi peccati, de' suoi difetti, e delle sue miserie: perchè essendo questa penetrantissima, ne sradica fin dall'ultime barbe ogni stima, ogni concetto, che l'era rimasto di sè stessa, ed ogni compiacenza, o palese, o occulta, ch'ella aveva delle proprie operazioni: e ciò, ch'è più da stimarsi, v'imprime profondamente una cognizione giusta di sè, ch'è quanto dire, una cognizione bassissima, e grandemente annichilativa. E' vero, che nella purga del senso, come già dicemmo, acquista l'anima per mezzo di molti travagli interiori, ed esteriori un concetto umile, e basso; ma non è questo da paragonarsi con ciò, che accade nella purga dello spirito: perchè qui l'anima con altra luce, senza paragone più penetrante, vede quasi intuitivamente il suo niente, tutti i suoi di-

difetti, e tutte le sue debolezze; e però il concetto vile di sè le penetra fin all' intimo, e vi si radica sì altamente, che non se ne parte mai più; ed è poi la persona molto da lungi dall' attribuire a sè stessa cosa alcuna, fuorchè le proprie miserie. Questo è tanto vero, che la B. Angela da Fuligno, dopo aver riferita la sua purga spirituale, pare che tutto il buon effetto di essa lo riponga in questa cognizione umile, in cui si trovò stabilita. Dice così: *Et propter cognitionem offensionum, & defectuum, quam per prædictam humilitatem anima adipiscitur, anima purgatur a superbia, & a dæmonibus; & propterea quanto anima magis complanata, & depauperata, & humiliata est inferius, tanto magis aptatur, & purgatur, & purificatur, ut magis elevetur: quia nulla anima potest aliter, nec plus elevari, nisi quantum humiliatur, & profundius in humilitate complanatur, & radicatur.* (*in supracit. cap.*)

191. Inoltre per mezzo di questa purga di spirito si sbarbano fin dalle radici tutti gli abiti imperfetti, già contratti nella parte spirituale, e sensitiva: il che non fece, nè potè fare la purga del senso; ma al più al più gli potè indebolire. Eccone la ragione: l' anima, penetrando con la luce purgativa profondamente ogni suo mancamento, ne concepisce, come già dissi, un sì vivo dolore, un' afflizione sì intima, per cui non solo si monda da tali difetti, ma distrugge ancora ogni facilità, ed ogni inclinazione, che aveva già contratta in commetterli; onde ogni abito deve cader disfatto. Poichè, se è vero ciò che dicono i Filosofi, che basta un atto intenso a formare un abito; bisogna dire, che un atto contrario all' abito, se sia anch' esso molto intenso, e veemente, possa bastare a distruggerlo, secondo quel principio, che *contrariorum eadem est disciplina*. Quanto dunque dobbiamo dire, che siano potenti a disfare gli abiti cattivi, ingenerati dai mancamenti passati, tanti atti intensissimi, e veementissimi di dolore, che si fanno continuamente in tempo di questa purga?

192. Lo stesso dico delle affezioni imperfette, ed attacchi tanto verso le cose terrene, quanto verso le divine, che dopo la prima purga rimasero nel senso, e nello spirito. Accade in queste purghe dello spirito ciò che suol succedere nelle purghe materiali del corpo, in cui a forza di lunga, e di rigorosa dieta, si consumano gli umori nocivi, e si restituisce il corpo in perfetta sanità. Così qui: pone Iddio in rigidissima dieta lo spirito, e vi pone anche l' appetito sensitivo, privando l' uno e l' altro per mezzo della luce di quella penosa contemplazione di ogni sentimento verso le cose sante, e verso le cose basse di questa terra; e con questo rigido, e tormentoso digiuno da qualunque affetto disecca tutte le inclinazioni imperfette, consuma tutti gli attacchi, pone l' anima nella debita perfezione, e in ottima disposizione alla mistica unione. Tutto questo non potè effettuarsi dalla prima purga: sì perchè la dieta, che si pratica in quella, non è tanto severa; sì perchè è dieta per il senso, che rimane arido, e desolato, ma non già per lo spirito, che spesso gode un principio di quieta contemplazione in una certa attenzione amorosa, che trova in Dio, come già dichiarai a suo luogo.

193. Il frutto però più stimabile di questa purga, è il trionfo ch'ella riporta dell' amor proprio da lei in mille guise abbattuto. Tutte quelle afflizioni orrende, tutte quelle grandi angustie, tutti quei dolori atroci, che abbiamo dichiarati, sono tutti saette, e strali, che vanno a ferir l'amor proprio; sono tutte ferite, e piaghe, che lo conquidono: sicchè s' egli a tanti colpi di dolore non riman morto, resta certamente affatto mortificato; e dà luogo all' amor santo, acciocchè venga vittorioso a rapirsi lo spirito per unirlo a Dio.

194. Ma a dire il vero, il compimento di quest' opera di amore dipende molto dal legamento delle potenze. Conciossiacosachè l' unione mistica è un' opera divina, consistente in atti più divini che umani, a cui l' anima non può concorrere, se non che mossa passivamente da Dio, cioè consentendo all' opera, che in lei fa Dio. Or siccome accade nelle cose terrene, che non può una forma introdursi in qualche soggetto, se non ne sia discacciata l' altra forma, che ne stava in possesso, specialmente se questa sia a quella in qualche modo contraria; così non può Iddio (parlando di legge ordinaria) introdurre nella memoria specie divine, nell' intelletto cognizioni divine, e nella volontà amor divino, per cui si formi la divina unione, se prima queste poten-

potenze non siano spogliate del loro modo di operare basso, ed imperfetto. Or tutto questo compitamente si ottiene per mezzo di una pura luce di contemplazione, che investendo l' anima in modo purgativo, offusca la memoria, e in questo modo la distacca, e l' aliena dalle sue specie: donde provengono poi quelle strane dimenticanze, che ho detto di sopra. Assorbisce l'intelletto in profonde tenebre, e così l'oscura attualmente nel suo lume naturale, e lo ritarda nell'operare; e però tali persone sono poco attente, e poco abili in trattare negozj, e in occuparsi in cose esteriori: lo impedisce ancora nelle cognizioni soprannaturali (nel senso già spiegato) e però trovano elleno molta difficoltà in sollevarsi a Dio, ed alle cose celesti coi loro pensieri. Finalmente pone in secco, anzi in grandi afflizioni la volontà; e così la svelle di tutti i suoi affetti, anche soprannaturali; (non però in quanto alla sostanza.) Quando poi vede Iddio, che con questo legamento, o per dir meglio, ritardamento delle potenze, si sono elleno spogliate del loro modo di operare imperfetto, ed hanno deposto una certa attività importuna in operare a suo modo; allora le riempie di specie pure, di cognizioni alte, e di fino amore, con cui operando l'anima alla divina, va a trasformarsi in Dio.

195. Nè faccia specie al Lettore questo legamento di potenze, quasi che Iddio voglia togliere all'anima il merito di operare. Primo perchè l'anima, non ostante tali impedimenti, può innalzarsi a Dio (sebbene con molta difficoltà) con atti santi, quali quanto sono più secchi, e stentati, tanto sono più meritorj, come ho detto un altra volta. Secondo perchè merita ella grandemente nelle sue acerbissime afflizioni, e standosi pazientemente consumando in questo fuoco di pene, fa a Dio un olocausto il più accetto, che gli si possa mai fare; giacch'è pur troppo vero, che *cor contritum, & humiliatum Deus non despicies*. Terzo, quando ancora vi fosse qualche diminuzione di merito, le sarà poi a mille doppj compensato in istato di unione, a cui un tal legamento serve di prossima disposizione.

196. Vi è ancora un'altra ragione, dianzi accennata, per cui si mostra necessario questo spogliamento delle potenze, ed è, che nulla giova, anzi nuoce molto per l'acquistò della divina unione la nostra attività, e le nostre industrie. Solo giova per quest'opera di amore, che le potenze della nostr'anima se ne stiano indifferenti, spogliate, e abbandonate nelle mani di Dio, come la creta in mano del vasajo, acciocchè egli la possa muovere ad atti tanto improporzionati. Perchè siccome, se la creta volesse muoversi con moto diverso da quello, che le imprime il vasajo, mentre la tiene su la ruota, in cui va formando di lei un bel vaso, disturberebbe quell'opera; così se l'anima non voglia stare passivamente nelle mani di Dio, e voglia secondare il suo modo imperfetto di conoscere, ed il suo basso modo di amare, mai non si perfezionerà in lei la mistica unione, che richiede altro modo d'intendere, e di amare più puro, e più sublime, a cui ella è affatto sproporzionata, nè le può essere infuso se non che da Dio. Or quest'attività, vivacità, e arbitrio delle potenze, dev'essere mortificato in questa purga; e questa loro naturale inclinazione ad operare in questo, o in quell'altro modo, dev'esser loro tolta, cioè stabilmente impedita col predetto spogliamento, e ritardamento de' loro atti; acciocchè si abbandonino in Dio, e lascino fare a lui quell'opera grande di amore, che non possono far loro.

197. Ma se mai sorgesse in mente al Lettore qualche maraviglia, in vedere tanti raffinamenti sottilissimi, che devono introdursi nello spirito da questa dolorosa purga, diradicamento di tutti gli abiti cattivi contratti, sbarbamento di tutti gli attacchi imperfetti verso le cose non solo terrene, ma divine; annichilamento intimo, e radicato di profonda umiltà; abbattimento d'amor proprio, ritardamento di atti in tutte le sue potenze, e fino spogliamento delle loro inclinazioni, ed arbitrj nell'operare; basta che rifletta, che per unirsi una persona con Dio per unione perfetta trasformativa di amore, bisogna che il suo spirito tanto si purifichi, e si assottigli tanto, che possa farsi una stessa cosa con lo spirito istesso di Dio: *Qui adhæret Deo, unus spiritus est*. Con questo solo cesseranno tutti i suoi stupori: poichè intenderà, che siccome non può un anima giungere all'unione perfetta con Dio nella patria beata, se non sia stata prima ben mondata in un terribile purgatorio; così non vi può ella giungere

re in questa vita, benchè in grado meno perfetto, se non sia stata prima ben raffinata in un simile purgatorio.

CAPO XX.

Si dichiarano le infiammazioni di amore, che l'anima incomincia a sentire nel progresso di questa Notte purgativa: e finalmente con una similitudine si spiega tutto il sistema di questa purga.

198. L'Anima in tempo di questa Notte di spirito, non ostante le folte tenebre, ed afflizioni orrende, che patisce, sta sempre infiammata dal divino amore. E' vero ch'ella nel principio non sente queste fiamme d'amore, anzi le pare d'esserne più da lungi, che il Cielo dalla terra: ma ciò proviene, perchè l'infiammazione amorosa allora è solo in quanto alla sua nuda sostanza. Le sente però nel progresso della purga anche in quanto agli accidenti d'un ardore ansioso, vivo, e penetrante. E qui bisogna ridursi alla memoria quella dottrina di S. Tommaso, ch'esposi nel Capo terzo, e tornai a ripetere nel Capo decimo settimo, circa la divozione e in quanto alla sua sostanza, e in quanto ai suoi accidenti, che possono ridondare nello spirito, ed anche nella parte sensitiva. Poi applicando l'istessa dottrina all'altre virtù, specialmente all'amore di Dio, convien sapere, che l'infiammazione d'amore, in quanto alla sua sostanza, consiste in una grande estimazione della bontà di Dio, che rende pronta la volontà a fare qualsivoglia gran cosa per lui, sol per piacergli, per dargli gusto, e per incontrare la sua volontà. Questa fiamma d'amore non manca all'anima fin dal principio della sua spirituale purgazione, benchè non ne senta gli ardori. Così dice S. Giovanni della Croce: (*in nott. Oscur. lib. 2. cap. 13.*) *Ma qui bisogna notare, che quantunque nei principj, quando incomincia questa notte spirituale, non si senta questa infiammazione di amore, per non aver ancora operato questo fuoco d'amore, nulladimeno in luogo suo dà subito Iddio all'anima un amore estimativo tanto grande di Dio, che* (*come si è detto*) *quanto mai patisce, e sente nei travagli di questa notte, è un'ansia di pensare, se ha perso Dio, e se è abbandonata da lui.... Imperocchè è tanto grande l'amore estimativo, che ha di Dio; ancorchè all'oscuro, senza ch'ella lo senta, che non solamente si contenterebbe di questo; ma si rallegrarebbe molto di morir mille volte, per dargli gusto*. Quindi chiaramente si deduce, che nel principio di detta purga vi è, in quanto alla sostanza, tutto il fuoco d'amore, ma non si sente; ma col progresso del tempo, quando l'anima già si va purificando dalle macchie, e dalle sue indisposizioni per mezzo del forte ranno di tante pene, ed angustie, quella fiamma di amore, che tutta si conteneva nella volontà, comincia a farsi sentire nell'intimo dello spirito con vivacità, con ardore, e con ansie verso Dio, quali noi coerentemente alla dottrina dell'Angelico chiamiamo infiammazioni accidentali di amore. Allora questo sacro fuoco penetra tutti i sensi dell'anima, vi accende una gran passione di amore, da cui ella ferita va dietro al suo Diletto: lo desidera in mille modi: lo cerca in mille guise: in tutto ciò che opera, in tutto ciò che pensa, in tutto ciò che dice; in ogni tempo, in ogni luogo, sempre lo brama, in niuna cosa trova quiete, in niuna cosa trova riposo; ma sempre è in moto coi suoi affetti, e sempre aspira ad unirsi al sommo bene.

199. Ma acciocchè meglio s'intenda la veemenza di quest'ansie amorose, convien sapere alcune cagioni, che concorrono in questo stato di purga ad accenderle, e quasi ad irritarle. La prima cagione si è, che questa infiammazione di amore allora appunto accade, quando le potenze dell'anima, ed anche gli appetiti sensitivi si trovano più spogliati di ogni affetto, aridi, secchi, asciutti, ed incapaci di gustare qualunque cosa o celeste, o terrena: sicchè infondendo allora Iddio nell'anima questo fuoco divino, la volontà, che si trova affatto digiuna, con tutte le sue forze l'abbraccia: però la fiamma di amore vi fa gran presa. La seconda cagione si è, perchè accade quest'accensione di amore in tempo, in cui continua la purga, e siegue l'intelletto a stare in tenebre fisso nella vista de' suoi mali, e l'anima in timore di essere abbandonata da Dio. Donde proviene, che sentendosi l'anima altamente tocca dall'amore di un gran bene; che non conosce, senonchè oscuramente, spasima, muore di ritrovarlo; e tanto

to più cresce questa pena ansiosa di amore, quanto più teme tra le sue tenebre, che amando, non sia riamata da lui. Abbiamo di ciò un bel simbolo nel sacro Epitalamio. Sorge in tempo di notte dal suo letto la sacra Sposa, e piena di ansie di amore va in cerca del suo Diletto, ne fa richiesta per le pubbliche strade, e impotente a contenere l'affetto, palesa a tutti la passione del suo cuore amoroso: *Adjuro vos, filiæ Jerusalem, si inveneritis Dilectum meum, ut nuntietis ei, quia amore langueo*. (*Cant. cap.* 5. 8.) Non altrimenti ferita l'anima, in mezzo alla notte della sua purgazione da un tocco del divino amore, si alza coi suoi affetti in cerca del suo Amato: per ogni parte si raggira, per ogni verso si ravvolge con le sue brame: ma perchè tra le tenebre, in cui è involta, non può trovarlo, pena per lui; e perchè sospetta di non essere da lui amata, muore d'amore. Questo è l'amore impaziente, in cui non può durare lungamente il soggetto; e a cui non può resistere lungamente l'Amato, senza congiungersi con l'Amante in unione d'amore.

200. Conviene però spianare due difficoltà, che circa la precedente dottrina possono occorrere. La prima si è, come l'anima in mezzo a questa purga si accenda in ansie di amore verso Dio, se trovandosi in tenebre, non lo conosce? La seconda, se l'anima, offuscata da queste oscurità, si reputa indegna di Dio, come poi lo cerca con sì fervide brame, per unirsi a lui? Rispondo alla prima difficoltà, che io non ho detto mai, che l'anima, sorpresa da quest'ansie di amore in mezzo alle sue tenebre, non conosca Iddio: perchè in questo modo sarebbe certo impossibile, che l'amasse: lo conosce, ma oscuramente. Laonde può dirsi solo, che l'ama più di quello che lo conosca: mentre lo conosce all'oscuro, e l'ama con vivezza, e con ardore. Ma in questo non vi è difficoltà alcuna: giacch'è opinione de' Filosofi, che quantunque non possa la volontà amare senz' alcuna previa cognizione, secondo quel principio: *Nil volitum, quin præcognitum*; può però più conoscere l'oggetto, che amarlo; e più amarlo, che conoscerlo. Il che è tanto più vero nel caso nostro, quanto che l'infiammazione, di cui parliamo, non è un amore, che la persona possa procacciarselo con le sue considerazioni, e con le sue industrie: è amore infusole da Dio, il quale accendendo l'anima, non è tenuto a mantenere alcuna proporzione con le sue cognizioni. Alla seconda difficoltà dico, che ciò proviene da una proprietà dell'amore, la qual è, render l'amante animoso, ed ardito, per unirsi alla persona amata: questo fa, che sebbene la persona, che ancor si trova in purga, in quanto all'intelletto si conosca miserabile, e sospetti di essere rigettata da Dio, in quanto alla volontà però sia spinta dalla forza dell'amore a cercarlo con ansia, e da aspirare con santo ardore i suoi divini amplessi.

201. Durante l'istessa purga, accade, che mentre l'intelletto si va sempre più purificando con la pressura delle sue tenebre, all'infiammazione della volontà si unisca qualche placida, e serena illustrazione nell'intelletto: e allora con l'unione di ambedue le potenze si produce un amore forte, e soave, per cui lo spirito sente altamente, e saporitamente di Dio. Questo è già un principio dell'unione mistica, che gli va preparando; e però non si concede, se non che verso il fine della purga, quando l'anima comincia già a scoprire da lungi il termine delle sue pene.

202. Ma qui si avvertano tre cose. La prima, che l'infiammazione amorosa suol precedere nella volontà: poi, perfezionandosi sempre più la purga, siegue l'illuminazione nella parte intellettiva. La seconda, che queste accensioni di amore non son continue; ma accadono con intervalli di tanto in tanto: poichè alle volte Iddio sospende per breve tempo la purga attroce; e allora l'anima sente il fuoco d'amore, e vede con suo diletto il bel lavoro, che in lei si va facendo: il che prima scorgere non poteva. Non altrimenti che un fabbro, il quale, cavando dal fuoco il ferro rovente, vede il lavoro che ha fatto, che tra le fiamme della fornace rimirar non poteva. La terza, che l'ansie accese d'amore, che accadono nella purga dello spirito, sono diversissime da quelle, che sogliono esperimentarsi dopo la purga del senso, di cui parlammo nel capo XV. poichè quelle si accendono nella parte sensitiva, e sono di bassa lega; anzi hanno bisogno di essere temperate, acciocchè non riesca-

riescano nocive alla sanità corporale; ma queste trafiggono lo spirito con una pena amorosa, tanto più penetrante, quanto più spirituale; mentre lo spirito è quello, che qui sente vivamente in sè stesso la mancanza di un gran bene, che non può compensarsi con qualunque altro bene. E' vero, che il senso partecipa per ridondanza di una tal pena; ma lo spirito non fa alcun caso di quel suo penoso sentimento, perchè egli n'è la cagione, e lo prova assai più al vivo.

203. Concludo con una similitudine apportata da S. Giovanni della Croce, (*Nott. Oscur. lib. 2. cap. 10.*) con cui si mettono in chiaro tutti i sopraddetti effetti, e proprietà di questa purga. Volendo il fuoco trasmutare e. g. qualche legno nella propria sostanza, l'investe coi suoi ardori, e con la sua attività si sforza di rimuovere da quello tutte le qualità a sè contrarie, e. g. il freddo, l'umido, ed altre simili: al moto di questi accidenti contrarj il legno si annerisce, si oscura, e si fa tutto tenebroso, comincia a scoppiare, a stridere, e gettando fuori a stille, a stille, quasi lagrimando, tutta la sua umidità, par che peni sotto quell'azione violenta, da cui è investito. Discacciati quegli accidenti, che contrastavano al fuoco l'ingresso nella sostanza del legno, questo entra vittorioso, l'accende tutto, e attorno attorno l'infiamma. Ma perchè nelle viscere del legno vi sono altre qualità nemiche, profondamente nascoste, non si quieta il fuoco dopo quella prima infiammazione; ma penetra più addentro, finchè purgatolo da tutto ciò, che si oppone alla sua natura, lo trasforma nella sua sostanza; e quello, ch'era legno, divien anch'esso tutto acceso, tutto splendido, e tutto luminoso.

204. Applichiamo ora la similitudine al nostro proposito; giacchè vi quadra a maraviglia. Incominciandosi la purga dello spirito, s'infonde nell'anima un'alta, e pura luce di contemplazione, quale deve trasformare l'anima in Dio con perfetta unione di amore. Ma perchè vi trova nel principio molte qualità contrarie a sè, e a Dio, le investe per discacciarle, le mette tutte in moto, e le presenta tutte alla vista dell'anima con gran chiarezza. L'anima allora si vede tutta nera, tutta fosca, tutta torbida, tutta lercia, e tutta immonda: si reputa abbominevole su gli occhi di Dio, si stima indegna del suo amore, e teme di essere rigettata da lui: non già, che l'anima sia in questo stato peggiore di quel che fosse prima; ma perchè vede ad occhi aperti, e con gran penetrativa ciò, che prima in sè stessa non rimirava. Qui i timori affannosi, i sospetti angosciosi, le afflizioni, le angustie, i pianti, i gemiti, i sospiri, se pure lo stesso eccesso del dolore non le vieti il sospirare, e il piangere. Quando poi questa luce di contemplazione, operando nell'anima nel detto modo purgativo, ne ha discacciate le indisposizioni contrarie, almeno le più grosse, e le principali, comincia ad infiammarla di amor di Dio. Questi accendimenti divini qualche volta sono un fuoco di amore placido, e soave, ma il più delle volte però (durante l'anima in questo stato) sono un fuoco di amore ansioso, impaziente, e sitibondo. Ma perchè non ostante tali infiammazioni amorose, restano nell'intimo dell'anima altre, ed altre qualità difettuose altamente nascoste, torna sempre la luce purgativa ad investirla, ad oscurarla, ad affliggerla; finchè purgata perfettamente, la trasformi tutta in amore, e la faccia divenire un'istessa cosa con Dio. Ecco le traccie amorose, con cui Iddio conduce l'anime dilette alla perfetta unione di amore. Qui più, che in qualunque altra cosa, si verifica, che Iddio *mortificat, & vivificat; deducit ad Inferos, & reducit*: (*lib. 1. Reg. cap. 2. 6.*) mentre mette l'anima in afflizioni di morte, per darle perfettissima vita: la pone in un Inferno di pene, per donarle poi un picciolo Paradiso di gloria.

205. Intanto si deducano quattro conseguenze da questa similitudine. La prima, che siccome quel fuoco stesso, che nel principio tormenta il legno, e lo fa fosco, e nero, alla fine lo trasmuta nella sostanza del fuoco, e lo rende risplendente, e chiaro; così la luce divina, che nel principio riempie l'anima di tenebre, e di pene, è quell'istessa, che alla fine la trasforma in Dio. Nè questo proviene per colpa di detta luce, ch'è un raggio della divina sapienza in sè stesso limpido, e puro; proviene per difetto dell'anima, che, trovandosi imperfetta, non è capace di ricevere sì alto lume, senonchè in modo purgativo, secondo quel principio, che *quidquid recipitur, per modum reci-*

pientis recipitur. La seconda, che siccome il legno si va infiammando a proporzione che si va purgando dalle qualità contrarie; così a proporzione che l'anima si va purificando dai suoi difetti, si va accendendo in amore. La terza, che siccome il fuoco non lascia di operare nel legno, benchè lo vegga andare in fiamme, perchè non è ancora ben purgato al di dentro; così torna la luce purgativa a tormentar l'anima, che già ha conceputе fiamme di amore, perchè trova altri difetti minuti radicati addentro nel di lei spirito. La quarta, che siccome il fuoco, applicato che sia al legno, è sicuro d'accenderlo, e trasmutarlo in fuoco, se non se ne sia rimosso, e non gli manchi virtù per un tal effetto; così è certo, che la luce purgativa trasformerà in Dio l'anima, che si mostrerà costante, e fedele nella sua purga, sì perchè ha virtù di produrre un sì nobil effetto, sì perchè non vi è ragione, per cui debba ella esser rimossa dall'anima; quando l'abbia già preparata, e disposta.

CAPO XXI.

Avvertimenti pratici al Direttore sopra la predetta purga dello spirito.

206. Avvertimento I. In vedere il Direttore anime ripiene di tenebre, di timori, d'angustie, e di pene, non sia facile a credere, che si ritrovino nella purga dello spirito, che abbiamo descritta, se non vuole prendere molti, e gravi abbagli; come sappiamo avergli presi altri Maestri di spirito, riputando giunto già a questo stato, chi n'era molto da lungi. Proceda dunque, come suol dirsi, con piè di piombo: perchè le oscurità, le angustie, le afflizioni interne son travagli, che si soffrono quasi da tutti quelli, che camminano per la via dell'orazione: dovechè rarissimi son quelli, che Iddio espone ai rigori di questa purga spirituale, come dice S. Giovanni della Croce. La ragione ognun la vede. Questa purga se sia condotta a fine con la debita perfezione, pone sicuramente l'anima in possesso dell'unione mistica, e trasformativa d'amore, come abbiamo già dimostrato. Or siccome sono pochissimi quelli, a cui Iddio tien preparato sì alto posto: così pochissimi devono anch'esser quelli che Iddio pone su la via, che vi conduce. Acciocchè dunque non entri il Direttore in cosa di sì gran rilievo, stimo bene esporre qui alcuni contrassegni, che gli diano lume per conoscere, se i travagli interiori, che l'anima soffre, appartengano alla detta purgazione.

207. I contrassegni potrà prenderli il Direttore e da ciò, che precede alla purga, e da ciò, che l'accompagna. Di ordinario accade, che l'anime, che Iddio mette nella purga dello spirito, siano già passate per le purghe del senso con acquisto di sode virtù, e che siano poi entrate in un altro stato molto diverso, voglio dire in istato d'illuminazione, in cui per qualche tratto di tempo hanno godute dolcissime comunicazioni di spirito, e col dolce de' divini favori si sono meglio stabilite nelle cristiane virtù. Ma perchè qualche volta accade, come mostrai nel Capo XVI. che Iddio perfezioni in un tempo stesso l'una, e l'altra purga, senza frapporre alcuno intervallo di consolazioni, e di pace, bisogna in questo caso osservare, se l'anima, ajutata da una grazia non ordinaria, siasi per il passato esercitata virilmente nella perfezione, e siasi ben assodata in virtù. In somma o la cosa succeda in un modo, o nell'altro, è necessario che l'anima, prima di entrare nelle purghe dello spirito, sia molto avvantaggiata nella perfezione, acciocchè possa reggere agli asprissimi rigori di una tal purificazione. Ecco dunque il primo segno, a cui deve aver occhio il Direttore. Ma questo non basta.

208. Osservi in oltre, in qual disposizione si trovi l'anima in tempo delle sue tenebre. Quindi prenda lume ad intendere la qualità del suo presente stato: giacchè la purga dello spirito, secondo la dottrina di S. Giovanni della Croce, ha alcuni caratteri suoi proprj, che molto bene la distinguono da ogni altra purga. Osservi dunque, se l'anima tribolata sia sì profondamente fissata nella vista delle sue imperfezioni, e miserie, che non possa alzarsi alla meditazione, o contemplazione delle cose divine; e se da questo a lei ne provenga una pena spirituale sì fiera, che qualche volta (parlando senza esagerazione di parole, ma con tutta verità) la riduca a pericolo di morte:

te: giacchè a questo giungono le afflizioni di tali anime, come dice il sopraccitato Santo: (*Nott. Oscur. lib. 2. cap. 6.*) *Umilia qui Iddio molto l'anima, per innalzarla poi molto: e s'egli con la sua provvidenza non facesse, che questi sentimenti, quando si avvivano nell'anima, presto si addormentassero, in pochissimi giorni abbandonerebbe il corpo: ma sono interpolate le ore, o parte del tempo, nelle quali si sente la loro intima vivezza.* Oppure se tali siano le pene interne, che quella soffre, che superino tutte le infermità de' corpi cagionevoli, e i dolori stessi de' Martiri, come dice la Beata Angela di Fuligno. Secondo osservi, se queste grandi afflizioni principalmente derivino dal dolore di aver offeso Iddio, o dal timore, ed intima persuasione di averlo contrario, e di esser abbandonate da lui. Terzo, se l'anima fra sì acerbe pene, in mezzo a tenebre sì profonde di spirito, abbia un amore estimativo di Dio sì grande, che patirebbe altrettanto, e darebbe mille vite per Dio, se sapesse con questo di dargli gusto. Quarto, se l'anima, benchè involta in dense caligni, sia grandemente attenta di non disgustare Iddio in cosa alcuna, benchè minima, e sia sommamente sollecita di dargli piacere in tutto. *Perciocchè fin da principio*, dice lo stesso Santo (*Nott. Oscur. lib. 2. cap. 16.*) *vede l'anima in sè una vera determinazione, ed efficacia di non far cosa, che conosca essere offesa di Dio, nè di lasciare di far quello, che le par cosa di suo servizio: e perciocchè quell'amore oscuro se le attacca con un molto vigilante pensiero, a sollecitudine interiore di quello, che farà, o lascierà di fare per lui, per contentarlo, mirando, e rimirando diligentissimamente, se è stata causa di disgustarlo: e tutto questo con molto più pensiero, e sollecitudine di prima.* Quinto, se ricevendo la persona dolori, e infermità corporali, o persecuzioni, e calunnie dagli uomini, non ne senta punto l'aggravio: perchè nella purga dello spirito tutte le pene esteriori vengono rintuzzate, ed assorbite dalle pene acerbe, che martirizzano internamente lo spirito. Sesto, se nel progresso della sua purga senta l'anima quelle infiammazioni di amore ansioso, e vulnerante, che nel Capitolo precedente furon descritte; ma però avverta, che la ferita di amore non stia fitta nel senso, ma nello spirito, quantunque anche il senso venga a parte del suo dolore. Se il Direttore troverà nella persona, che si lagna de' travagli interni, i predetti contrassegni, potrà con tutta prudenza persuadersi, anzi con certezza assicurarsi, che ella si trovi nelle purghe dello spirito. Ma se poi non vi rinvenga tali caratteri, potrà credere, ch'ella sia nelle purghe del senso: seppure non si desse il caso, che tutto ciò, che dal Penitente si attribuisce a cagioni soprannaturali, fos' effetto di malinconia, o di passioni immortificate, come potrebbe accadere in qualche persona molto imperfetta, o ipocrita.

209. Avvertimento II. Dopo che il Direttore avrà conosciuto, che il suo discepolo sia stato già posto da Dio a mondarsi in questo crocciuolo, osservi s'egli sia amante del patire, se si soggetti volentieri a questa croce, benchè pesantissima. Se tutto ciò ritrovi in lui, non tema, perchè procede sicuro nella sua purga. Conciossiacosachè non sono le purghe dello spirito pericolose, come quelle del senso: quantunque si ritrovi l'anima in una gran tempesta di tenebre, di dubbj, di timori, di orrori, di afflizioni, di angustie, perchè ha sempre seco nella sua luce purgativa un gran principio regolativo di tutte le sue azioni, da cui non solo vien cautelata da ogni inconveniente, ma è condotta con grand'efficacia al più alto, ed al più fino della perfezione. Questa sicurezza, con cui procede l'anima in tempo di questa fiera purga, è dimostrata lungamente da S. Giovanni della Croce con molte sode dottrine, quali noi brevemente restringeremo ad alcune poche ragioni. Cammina dunque l'anima sicura per le tenebre di questa purga. Primo, perchè Iddio fin dal principio le infonde quel grand'amore estimativo, di cui abbiam parlato più volte, e le dona una volontà fortissima, ed efficacissima, di non disgustarlo in cosa alcuna, benchè picciola, e di non mancare in alcuna cosa, che riguardi al suo divino servizio. Secondo, per il legamento, che Iddio fa di tutte le sue potenze e razionali, e sensitive. Si rifletta, che tutti i peccati, e difetti, che in questa vita si commettono, provengono dal mal uso, che facciamo delle nostre potenze. Pecchiamo, o perchè ci serviamo male del discorso dell'intelletto, o

dell'arbitrio della volontà, o perchè ci lasciamo trasportare dalle inclinazioni dell'appetito sensitivo. Quindi siegue, che ottenebrato l'intelletto, impedita la fantasia, e seccata la volontà, afflitta, ed angustiata ne' suoi affetti, senza trovare appoggio in cosa alcuna, inaridito affatto l'appetito sensitivo in tutte le sue affezioni e divine, e terrene (cose, che tutte accadono in questa purga) riman tolta la radice, e l'origine di tutti i peccati, e mancamenti, che nascono dallo scioglimento di dette potenze. Ed infatti dice il Santo, appoggiato alla propria esperienza, che in questo stato le potenze sensitive assai poco si divertono in cose inutili, e vane; e che le potenze spirituali stanno molto lontane da ogni vanagloria, da ogni vano godimento, e da ogni altro difetto. Sicchè si vede manifestamente, che Iddio acceca l'anima, e poi la conduce per mano per queste vie tenebrose, acciocchè proceda sicura nel suo cammino. Nè ciò deve sembrare strano, perchè queste non son tenebre, che nascono da mancanza di lume, ma che provengono da grande abbondanza, e da gran chiarezza di luce, la qual essendo sproporzionata alla potenza intellettiva non ancora purgata, l'oscura coi suoi chiarori, come il Sole offusca le pupille degli occhi nostri. E però son tenebre, che oscurando mostrano all'anima il cammino, e per esso la guidano con sicurezza. Terzo, perchè l'anima, quanto più è ottenebrata con questa specie di caligini, tanto è più vicina a Dio, e da lui più è protetta. Dice il S. David, che Iddio abita nelle tenebre. *Et posuit tenebras latibulum suum:* (*Psal.* 17. 12.) non già, perchè in Dio vi sia alcuna oscurità, anzi ch'egli è la luce vera: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem*: ma perchè la sua purissima luce all'occhio dell'umana mente, massime se sia per le sue molte imperfezioni immondo (come accade nel caso nostro) fa dense tenebre. Donde siegue, che quanto sono più profonde le oscurità, in cui è involta l'anima in tempo della sua purgazione, tanto stia più vicina a Dio, come appunto sarebbe più offuscato quell'occhio, che più si accostasse al Sole; e stando più vicina a Dio, è più da lui protetta, e più difesa da tutto ciò, che non è Dio. Quarto, perchè l'anima, durante questa purga, cammina quasi sempre per la via del patire, ch'è la più sicura di ogni altra per andare a Dio: mentre con niuna cosa più, che coi patimenti (massime se siano acerbi) ella si monda, si purifica, divien più cauta, più savia, più virtuosa, e più cara a Dio.

210. Avvertimento III. Acciocchè però passi l'anima la sua purga con sicurezza, bisogna che volentieri si sottoponga alla croce di quel gran patire interno, che abbiamo descritto; bisogna che l'abbracci con pace, e se la stringa al seno: altrimenti non andrebbe punto sicura per il suo cammino, nè giungerebbe al termine della divina unione. Oda il Direttore ciò, che dice a questo proposito S. Giovanni della Croce: (*Nott. Oscur. lib.* 2. *cap.* 7.) *L'anima può sì poco in questo stato, a guisa di colui, che si trova carcerato in oscura prigione sotterranea, con mani, e piedi legati, senza poter si muovere, nè vedere, nè sentire ajuto veruno di sopra, o di sotto, fin tanto, che qui non si acquieti, umilii, e purifichi lo spirito, e divenga tanto sottile, semplice, e delicato, che possa farsi uno con lo spirito di Dio, conforme al grado, che la sua misericordia vorrà concedergli di unione di amore.* Ecco il modo, con cui l'anima si assicura di giungere per mezzo di questa purga all'unione d'amore: umiliarsi avanti a Dio; quietarsi nel suo santo volere; sopportare con rassegnazione i suoi interni martirj, finchè Iddio vorrà: e Iddio vorrà, finchè il di lei spirito sia divenuto sì puro, sì sottile, sì delicato, che possa farsi un'istessa cosa con lui. Questo è quello, che il Direttore deve rammentare a tali anime: questo deve loro replicare frequentemente; a questo deve indirizzare tutta l'arte del suo spirituale magistero: perchè l'anima, ottenuto quest'umile soggettamento (non ostante i suoi timori, i suoi sospetti, le sue angustie, e le sue angoscie) cammina sicura al termine della sua divina unione.

211. A questo fine metta loro spesso avanti gli occhi il Redentore appassionato, massime nell'Orto di Getsemani; pieno di malinconie, di timori, di affanni, d'angustie, e di dolori interni, fino a ridursi all'estrema agonia, fino a trasudare da tutte le membra rivi di sangue; e con questo grand'esempio gli ani-

mi a patire internamente, ed a bevere ad imitazione di Gesù, e per suo amore l'amaro calice dei loro patimenti. A questi, ed altri forti motivi, che addurrà il Direttore, risponderà il discepolo, afflitto per la profonda ponderazione de' suoi difetti, che non può trovar pace nella sua croce, perchè se l'è fabbricata da sè con le sue colpe. Risponda egli, che quantunque sia esso stato la cagione delle pene, che presentemente soffre; contuttociò è certo, ed infallibile, che le tenebre, ed afflizioni presenti gliele manda Iddio, perch' egli è quello, che in lui le sveglia con la memoria, e viva apprensione de' suoi peccati. Dunque si umilii, si conformi, si rassegni, e si accomodi su la croce delle sue pene.

212. Il Mistico Taulero, parlando di questa specie di purghe, dice, che dalla mancanza di questa rassegnazione proviene, che ad alcune anime si prolungano tali afflizioni oltre il tempo destinato, e che per il loro poco soggettamento non si conseguisce da esse internamente il frutto della divina illustrazione, e della mistica unione. Ecco le sue parole che meritano di essere ben ponderate: *Nascitur autem hic in eis mœstitia, & dolor, quod nondum veros illos cognoscant fructus, qui hinc proveniunt: aut certe ex sui ipsorum irresignatione, quod ad patiendum minime sint resignati, vel quod nimium eis molestum, & diuturnum videatur, ad finem usque istas pressuras, & afflictiones tolerare. Sed certum habeant, nisi ad finem usque pertulerint, se ipsas prolongare, multoque amplius exaggerare, seu aggravare, vero quoque illo fructu privare se ipsos, qui hinc propediem exoriretur, si tamen innocenter, animoque voluntario sufferre, & ex amore se resignare possent. Quod quo facerent simplicius, tanto nobilius fructum illum mererentur, longeque excellentius illustrarentur. Enimvero post hanc noctem obscuram, ac tenebrosam, lux profecto clarissima succedit, (si tamen recte se gerat homo) quæ universum illius fundum intus æterna veritate illustrabit. Atque hinc non foris in oculis hominum, sed intus coram Deo certus efficietur, ad summum illum, atque purissimum se posse amorem pertingere, ubi se ipsum perdit homo, & abnegat, atque relinquit propter Deum cum omnibus, quæ sua sunt, simulque unus cum Deo fit amor.* (*in serm. SS. Mart.*)

213. Avvertimento IV. Avverta il Direttore, che quantunque siano queste anime guidate da Dio per via sicura, non sono però senza pericolo di cadere in disperazione; non per cagione della luce purgativa, la quale mettendo loro sotto gli occhi i proprj peccati, e miserie, altro non fa, che trafiggerle con un eccessivo dolore delle offese di Dio, ed annientarle con profondissima umiliazione; ma per istigazione del Demonio, che può dar loro qualche urto violento, pervertendo la loro umiltà in disperazione, perchè alla fine la sicurezza di questa vita non è tale, che renda l'uomo impeccabile. Però il Direttore abbia sempre l'occhio a tenergli fermi, e forti nella speranza. Comandi loro, che facciano sempre atti di speranza con la nuda volontà almeno: e quantunque paja loro di essere i più grandi peccatori del mondo, e i più abbominevoli su gli occhi di Dio; quantunque sembri loro di vedere ad occhi aperti la propria dannazione, come accadeva alla B. Angela da Fuligno; non lascino mai di far atti di speranza, al meglio che possono, quantunque riescano loro secchi, ed insipidi, e di ripetere con l'afflitto Giobbe: *Etiamsi occideris me, in te sperabo*: non son degno del vostro amore, Signore; merito la dannazione per le mie colpe: ma il torto di diffidare della vostra bontà non vel farò mai, no mai in eterno. A questo fine non permetta loro di far Confessioni generali, sì perchè non ve n'è bisogno alcuno; sì perchè riescirebbero in questo stato dannose. Neppure permetta loro di diradare circa la frequenza della Santa Comunione: nè dia loro retta, quando gli dicono di non potersi accostare a sì gran Sacramento, conoscendo la loro grande indegnità; ma gli costringa a vincere ogni difficoltà, ed accostarsi ne' giorni consueti alla Mensa Eucaristica; anzi gli faccia comunicare più spesso del consueto, acciocchè acquistino robustezza di spirito per tollerare le afflizioni della loro purga, e acciocchè giungano felicemente con la fortezza di questo angelico Pane all'altezza della divina unione, come col pane dell'Angelo giunse Elia alla cima del monte Oreb: *Et ambulavit in fortitudine cibi illius usque ad montem Horeb.* (*Reg. lib. 3. cap. 19. 8.*)

214. Avvertimento V. Avverta il Direttore di procedere con queste persone afflitte con molta carità, e piacevolezza, com-

compassionando le loro pene, e disgombrando dalle loro menti il timore di essere rigettate da Dio. E' vero, che a queste anime purganti poco giovano tali conforti, come ho detto un'altra volta, perchè Iddio vuol che penino nel crocciuolo della loro purga. Contuttociò le leggi dell' umanità, e della carità richiedono, che con persone grandemente tribolate si vada con tutta dolcezza, e soavità. Se però saranno inferme (come spesso accade a chi si trova in questo stato, non potendo reggere la natura umana al peso di sì gravi pene) le visiti spesso, e le consoli. Se godranno buona sanità, non permetta loro di accrescere le penitenze corporali, ma piuttosto procuri che le diminuiscano; e questo per più ragioni. Primo, perchè a chi sta in questa purga, la penitenza gliela dà Iddio, e gliela dà atroce. Secondo, perchè non farà poco a mantenersi in sanità, soffrendo i martirj interiori dello spirito, di cui partecipa molto anche il corpo, ancorchè non aggiunga molte austerità esteriori. Terzo, perchè le penitenze del corpo poco si sentono in questo stato, in cui lo spirito è trafitto da più acerbo dolore. Alcuni consigliano a tali persone addolorate di prendersi qualche onesta ricreazione. Il consiglio è buono, se con esso si ottenga l'intento di dare qualche sollievo allo spirito oppresso. Ma io credo, che di rado sortirà questo effetto, perchè le cose esteriori non sono bastanti a cavar fuori lo spirito da quel penoso assorbimento, in cui la luce purgativa con gran forza lo tiene immerso.

215. Avvertimento VI. Dissi, che nel corso di queste purghe di spirito talvolta la luce divina lascia d'investire in modo purgativo, oscuro, e tormentoso, e all'improvviso investe l'anima in modo illuminativo, e soave. Accade questo, quando Iddio per dar qualche conforto allo spirito afflitto, attempera la sua luce, e l'accomoda alla capacità della potenza: in oltre infonde, oppure eccita nella memoria intellettiva qualche specie della sua bontà, e della sua grandezza, e della sua amabilità. Allora l'anima riceve quella luce a sè proporzionata con illustrazione, e con soavità; e con maggior soavità s'innalza alla contemplazione di quelle cose divine, di cui ha ricevuto la specie intelligibile. Quindi risulta una gran serenità, una gran pace, e un gran diletto in tutto lo spirito. In questi casi però avverta il Direttore, che passando l'anima da un gran patire ad un gran godere, non s'immerga con avidità in quel piacere spirituale, ma lo riceva con sobrietà; ne stia affatto distaccata; si faccia superiore a quel dolce sentimento, indifferente a lasciarlo, o riceverlo, come Iddio vorrà. Poichè operando ella altrimenti, formerebbe materia di nuove purghe.

216. Avvertimento VII. Terminate le purghe dello spirito, se il Direttore vedrà, che il suo discepolo siasi portato in esse con sodezza di virtù, specialmente con piena rassegnazione, e con profonda umiltà, e annientamento di sè stesso (ch' è quello, a cui conviene principalmente aver l'occhio) potrà rimaner contento di lui; ed avergli piena fede, quando gli dirà di ricevere da Dio grandi favori in comunicazione di puro spirito. Ma però non lo creda divenuto affatto impeccabile, e vedendolo cadere in qualche impazienza, o altro simile difetto, non se ne maravigli, non inquieti sè, e non inquieti lui con sospetti mal fondati, e con ombre vane: perchè sappiamo, che anche i Santi, vivendo in questa carne mortale, non erano esenti da ogni leggiero mancamento. Procuri bensì, che prenda da' suoi difetti motivo di umiliarsi, di diffidare affatto di sè, di mettere tutta la speranza in Dio; e che poi seguiti a correre con cuore aperto l'arringo della perfezione.

CAPO XXII.

Si spiegano altri mezzi purgativi dello spirito.

217. L'Altro mezzo, di cui si serve Iddio per raffinare l'anime di quelli, che vuole elevare ai supremi, e più eminenti gradi di unione, che si compartono in questa vita all'anime contemplative; sono certe ferite amorose, che non si fanno nel cuore, ma nello spirito, ed hanno forza di purificarlo, e renderlo atto a favori sì eccelsi. Queste però non sono quelle ferite di amore piene di dolcezza, e di soavità, che il Divino Sposo vibra alle anime, che si trovano in questo stato di unione stabile, e perfetta, che i Mistici spiegano con l'allegoria allo stato di matrimonio. Sono ferite di amore, ma dolorosissime, che con l'acerbità del dolore mondano lo spirito, e lo dispongono a quegli alti gradi di unione con Dio.

218.

218. S. Tommaso attribuisce queste ferite all'amor acuto, per cui l'amante con una cognizione sottilissima penetra fino all' intimo dell' amato, e per mezzo di tal cognizione vien da lui fin all' intimo penetrato: *Amans quodammodo penetrat in amatum, & secundum hoc amor dicitur acutus: acuti enim est dividendo ad intima rei devenire: & similiter amatum penetrat amantem, ad interiora ejus perveniens. Et propter hoc dicitur, quod amor vulnerat, & quod transfigit jecur*. (*in* 3. *Sent. dis.* 27. *q.* 1. *art.* 1. *ad* 4.) Varie, dice S. Giovanni della Croce, sono le ferite dolorose, con cui il divino amore trafigge l'anime. Noi una ne riferiremo apportata dal detto Santo nel suo Esercizio di amore (*Stanz.* 1.) e da S. Teresa nel suo Castello Interiore: (*mans.* 6. *cap.* 11.) ed è una delle più penose, e più acute, con cui suole Iddio piagare, e purgare l'anima, e che più di ogni altra merita il nome di ferita di amore. Consiste questa *in un tocco infocato, ed acceso di amore, per cui Iddio eleva in un subito l' anima al possesso di sè, facendosele sentire in quel tocco; e subitamente le si nasconde*. A quel tocco ardente se ne va l'anima tutta in fiamme di amore, a quel ritiro subitaneo, e veloce, che fa di sè lo Sposo Divino, riman ella trafitta da un dolore sì acuto, che non si può esprimere: a quel saggio di Dio arde l'anima di un grande amore, a quella sottrazione di Dio resta ferita da un gran dolore: e quanto è più acceso, e vivo l'amore, che si destò a quella sensazione spirituale di Dio, tanto è più penetrante il dolore, da cui è piagata in sentirne prestamente l'assenza. Sicchè rimane la poverina, quasi da un colpo di saetta di fuoco, come la chiama S. Teresa, e infiammata, e ferita.

219. Acciocchè meglio questo s' intenda, convien sapere, che in due modi Iddio si comunica all' anima diletta: alle volte per farla godere, altre volte per farla penare. Quando Iddio si comunica all' anima per darle piacere, le si manifesta con molta soavità; e con un amore dolce, e soave, e dilettevole seguita a ricrearla tutta, ed a saziarla. Ma quando si comunica all' anima per darle pena, le si manifesta, e subito le si nasconde; acciocchè con quella sottrazione veloce dell' oggetto amato, e intimamente gustato, resti ella da un acutissimo desiderio di lui acutamente trafitta.

220. Questo è il primo colpo dello strale amoroso. Si accresce poi a dismisura il dolore della ferita per una notizia tanto viva, che Iddio in quel tempo dà all' anima di sè, che, come dice S. Teresa, *la fa prorompere a grandi gridi, e con tutto che sia persona paziente, ed assuefatta a patire dolori grandi, non può allora far altro*. Questa notizia viva, che esacerba la piaga di amore, altro non è che una luce penetrantissima del dono dell' intelletto, che scopre all' anima con gran chiarezza l' infinita amabilità di Dio; ma non gliela fa godere: giacchè dice S. Tommaso, che questo dono è una vista acuta delle cose divine: *Donum intellectus est quædam acuta perspectio divinorum*: (2. 2. *quæst.* 49. *art.* 2. *ad* 2.) ma però senza dilettazione in quell' istesso oggetto divino, come insegna altrove l' istesso Santo Dottore. Sicchè l' anima avendo saporeggiato Iddio in quel tocco infocato d' amore, e intesane la dolorosa trafittura nella di lui sottrazione; in contemplarlo poi con quella luce d' intelletto speculativa, ed acuta, ma non già dilettevole, prova una pena sì intima, sì penetrante, sì atroce, che la riduce a pericolo di morte. E S. Teresa riferisce di aver veduta una persona (qual era senza fallo ella stessa) di cui ella veramente pensò che avesse per eccesso di dolore a finire la vita. Ed infatti rimane il corpo senza senso, senza polsi, senza calore, tutto freddo, e conquassato; e rimane per più giorni sì debole, e sì addolorato, che non è quasi capace di alcuna operazione: eppure questa ferita di amore non si fa nel corpo, nè arriva a toccare alcuna delle sue potenze; tutta è nello spirito: esso solo, che sente in un subito la privazione del sommo bene da lui gustato, sente ancora il colpo dello strale infocato, e l'acerbità della ferita. Contuttociò, perchè il corpo per quella unione, che ha con l' anima, partecipa qualche poco del suo dolore, quella poca partecipazione basta a ridurlo a termine di morte, che alle volte effettivamente seguirebbe, se Iddio con qualche visione non confortasse l' anima a vivere, benchè lungi da lui in questa valle di pianto.

221. Ma il più ammirabile si è, che un dolore sì grande, e sì strano riesce all' anima piagata sì saporito, e sì soave, che non vorrebbe mai starne senza; onde dice per esperienza la sopraccitata Mae-

stra: *Sopporta assai volentieri questa pena, e la sopporterebbe tutta la sua vita, se così piacesse a Dio; ancorchè non sarebbe morire una sola volta, ma star sempre morendo, che veramente non è manco.* (*in loco citat.*) E con lei il suo compagno S. Giovanni della Croce. (*loc. cit.*) *Queste si chiamano saette di amore, che sono all' anima saporitissime, per le quali vorrebbe ella star sempre morendo mille volte l' ora di queste lanciate.* E con gran ragione parlan così questi Santi esperimentatissimi: perchè sebbene queste ferite vengono aperte da strali acutissimi, sono però questi temprati nella fornace del divino amore in fiamme soavissime di carità, che sempre sono soavi.

222. Intanto mentre l' anima sta trafitta languendo in questi spasimi mortali, brucia tutta nel tempo stesso in fiamme di carità: poichè a quel primo tocco infocato di amore, che di sopra accennai, si accende in lei subito una fiamma, che tutta la consuma; e incenerisce quanto è in lei di terreo, di caduco, di fragile, e per usare i termini di Santa Teresa, *quanto trova di questa terra della nostra naturalezza, tutto lascia incenerito.* Consumata poi da fiamma così cocente, esce ella da sè stessa, passa ad un nuovo modo di essere, e qual Fenice rinasce più bella dalle sue ceneri, ch' è appunto l' espressione di S. Giovanni della Croce. Sicchè disse bene la nostra Santa Maestra, che questa ferita *è un colpo di saetta di fuoco*, mentre ferisce, e brucia; impiaga, e incenerisce: il che tutto è ordinato, come ognun vede, ad abbattere affatto l' amor proprio, a spogliar l' anima quasi del suo essere naturale, e a darle una tempra divina, per cui sia resa disposta, e degna di unirsi a Dio col più stretto vincolo di amore, che si conceda in questa vita, qual è l' unione di spirituale Matrimonio con Dio.

223. Ma ciò ch'è più ammirabile, suole l' anima per picciolissime occasioni rimaner colpita con questo dardo di fuoco, senza che ella possa declinare il colpo. E. G. in sentir dire una parola, che non si finisce mai questa nostra vita, oppure che verrà il tempo di godere Iddio, o cose simili; rimane l' anima in un istante ferita, bruciata, e incenerita con questo strale di amore. Perde subito i sensi esterni: riman sospesa nelle potenze interne, incapace di pensare a tutt' altro, che alla cagione del suo dolore: perchè la luce del dono dell' intelletto, come ho già detto, la tiene altamente fissa nella già detta contemplazione di quel sommo bene, che non può godere, nè le permette il divertirsi a qualunque altro oggetto.

224. Il dolore di questa ferita alle volte passa in breve tempo, alle volte dura per ore intere, secondo che Iddio ora presto, ora tardi la medica col balsamo di qualche comunicazione soave. Intanto finchè sta aperta la piaga, l' anima languisce per un desiderio acuto, e spasimante di andarsene a godere Iddio nella patria beata: e perchè vede, che solo la morte può metterla in possesso di tanto bene, muore per desiderio di morire. Eppure (cosa ammirabile!) se il desiderio di morire, dice S. Teresa, stringa tanto, che la persona si trovi in pericolo prossimo di rimanervi estinta, brama che rallenti un poco, per non morire. Questo però è un moto della natura fragile, come osserva bene ella stessa: perchè ciò non ostante la volontà sta ferma nel suo desiderio, e ancorchè veda la morte presente, punto non se ne rimuove, non curandosi di vivere senza il suo Dio.

225. A questa ferita di amor doloroso, che finora ho descritta, non v' interviene opera alcuna di fantasia, nè alcuna sua immaginazione: perchè si fa nel solo spirito, come già dissi. Contuttociò ha voluto qualche volta Iddio, per più favorire qualche sua diletta sposa, ch' ella vedesse con visione immaginaria quest' opera di amore, mentre invisibilmente si effettuava nel di lei spirito. Come accadeva a S. Teresa, allorchè vedevasi appresso un Serafino con volto acceso, e con un lungo dardo in mano infocato nella punta, che le trafiggeva il cuore, e le viscere, e traendo fuori lo strale, portavane seco parte, quasi trofeo di una eroica carità. *Era sì grande il dolore*, dic' ella, *che mi faceva dare in alcuni piccioli gridi lamentevoli; ed era sì eccessiva la soavità, che mi porgeva questo grandissimo dolore, che non si può desiderare che si parta, nè l' anima si contenta meno, che di Dio.* Tutto questo altro non era, che una rappresentazione immaginaria di ciò, che in quello stesso istante spiritualmente si operava nella di lei anima: poichè aggiunge tosto la Santa, *che non era dolore corporale, ma spirituale.* E così non corporale, ma spirituale era la ferita di amo-

amore, benchè con vista corporale gliela rappresentasse il Signore, per più accarezzarla, e favorirla.

226. Passiamo ora a parlare di un altro mezzo purgativo dello, spirito, con cui raffinò Iddio lo spirito di S. Teresa, e lo rese prossimamente disposto al divino Matrimonio. Questo altro non è, che *un desiderio acutissimo, e penosissimo di Dio assente, che riduce l'anima amante in agonia di morte:* e però è da me chiamato languore mortale di amore. Per intender questo, è necessario che io spieghi ciò, che accade all'anima che si trova in questo grado di orazione penosa, ma insieme dilettevole. E perchè non vi è chi l'abbia meglio dichiarato di S. Teresa, che ne parlò per esperienza; perciò io non farò altro, che rappresentare con maggiore spiciatezza, che mi sia possibile, ciò ch'ella dice. (*in Vit. cap.* 20.) Si muove nell'anina un desiderio di Dio, che l'anima istessa non sa donde nasca, perchè è infuso, nè dipende da alcuna sua industria. Questo desiderio innalza potentemente l'anima sopra sè stessa, e sopra tutto il creato; e la costituisce in una vasta solitudine, in cui non trova creatura alcuna, che le faccia compagnia, nè ella la vuole; anzi la rigetta da sè, e la rifiuta, imperchè vuol solo Iddio. Ma ciò, che accresce a dismisura la sua solitudine, e gliela rende tormentosissima, si è, che stando ella in questo deserto solitario, Iddio le si rappresenta lontanissimo: onde non ha la compagnia delle creature, nè vuole averla; e la compagnia, e il possesso di Dio, che tanto brama, non può averlo. Sicchè si trova la poverina come sospesa fra il cielo, e la terra in uno stato violentissimo. *Qui le comunica Iddio*, dice la Santa, *le sue grandezze in un modo più strano, che si possa pensare.... imperocchè la comunicazione non è per consolare, ma per mostrare la cagione, che ha di affligersi di stare assente da quel bene, che in sè contiene tutti i beni*. Questa comunicazione accresce fuor di modo il desiderio di Dio, fa nascere una pena sì sottile, che mette l'anima in agonia di morte: e afferma la Santa, che la persona veramente si trova in gran pericolo di morire; e dice saperlo per esperienza, essendosi ella trovata più volte nelle sue grandi infermità vicina alla morte. Poi dice, che mentre trovavasi in questo languore mortale, smarrivano tutti i sensi per la gran pena, le mancavano i polsi, le si slogavano l'ossa delle braccia, le si intirizzivano le mani, e rimaneva per qualche giorno addolorata da capo a piè; e aggiunge, che continuando una tal orazione, credeva alla fine di avervi a perdere la vita, e a conseguire l'oggetto di quei penosi desiderj. Contuttociò afferma, che questa pena mortale, non altrimenti che l'altre pene di amore, come abbiamo più volte detto, è grandemente dilettevole all'anima; e trovandosi in essa, non vorrebbe mai escirne. Anzi arriva a dire, ch'ella amava più questa agonia amorosa, che tutte le altre grazie, fin allora compartitele da Dio, quantunque eccelse.

227. Spieghiamo ora le cagioni di questi acutissimi desiderj, che riducono l'anima all'estrema agonia. Il trovarsi l'anima in quella gran solitudine proviene dal rifiuto, ch'ella fa di tutte le cose create per il desiderio efficace di Dio, che in lei si desta. Il rappresentarsele Iddio lontano, e con tali notizie di lui, che la trafiggono, fino all'agonia di morte, da altro non proviene, senonchè da tutta questa contemplazione, in cui Iddio non concorre punto col dono della sapienza, ma solo col dono dell'intelletto, ma in grado molto eminente. Gia dicemmo più volte con l'Angelico, e con altri Dottori, esser proprio della sapienza rendere Iddio presente, e godibile all'anima con molta soavità. Or siccome in quest'orazione non opera in alcun modo questo dono, così non si rappresenta qui Iddio all'anima vicino, ma le si mostra quasi in prospettiva lontano. Dicemmo pure altrove, che non è officio del dono dell'intelletto dare all'anima diletto, appagamento, e sazietà; ma solo un'acuta penetrazione delle cose divine: e però trovandosi l'anima, mentr'è in questa contemplazione, in una penetrazione intellettuale sottilissima della bontà di Dio, senza dilettazione in lui, altro affetto non glie ne può risultare, che un desiderio, ed una pena sommamente penetrativa, e sottile, (che sono l'istesse parole della Santa) in vedersene lontana, quale a poco a poco la riduca ad agonia di morte. Si avverta però, che questo languore di amore non è sempre in un grado sì intenso, quale si è finora descritto; ma ora è maggiore,

re, ed ora è minore: sempre però è un gran martirio di spirito.

228. Ma acciocchè il Direttore sappia ben distinguere fra le ferite dolorose, e i languori mortali del santo amore, stimo bene assegnare la diversità, che passa tra l'une, e gli altri. La prima diversità consiste in questo, che la ferita si fa in un istante, come abbiamo veduto, il che è proprio delle ferite; ma il languore, sebbene viene all'improvviso, si accresce a poco a poco, il ch'è proprio delle languidezze. Prima l'anima si mette in solitudine, poi in desiderio ansioso, e finalmente in agonia mortale. La seconda diversità proviene, che a formare la ferita d'amore non vi concorre solo il dono dell'intelletto, ma anche il dono della sapienza, mentre per questa, come già dicemmo, si richiede un tocco infocato di amore, per cui l'anima sente Iddio con soavità, e con ardore: il che non può farsi senza il dono della sapienza, a cui si appartiene dar sapor, e accendimento circa le cose divine: dovechè a formare il languore mortale di amore, vi concorre solo il dono dell'intelletto: e però in questo non succedono quelle infiammazioni di amore, che dicemmo accadere in quella.

229. Al compimento di queste dottrine restano a stabilirsi tre cose. Primo, che le dette ferite, e languori, o desiderj mortali, sono veri mezzi purgativi. Secondo, che sono mezzi purgativi dello spirito. Terzo, il modo con cui l'anima per tali mezzi si purga, e si dispone all'unione perfetta, e stabile con Dio. Abbraccia tutto insieme e ferite, e languori, perchè gl'istessi sono di ambedue gli effetti. Che queste contemplazioni trafittive siano mezzi purgativi del soggetto, che le riceve, non se ne può dubitare: perchè Iddio stesso lo disse a S. Teresa: (*in loc. supracit.*) mentre stava languendo in queste penose orazioni. *Stando io*, dice la Santa, *ne' principj con timore* (*come suol accadermi quasi in ogni grazia, che Iddio mi fa, finchè camminando avanti, il Signore mi assicura*) *mi disse, che io non temessi, e che facessi più conto di questa grazia, che di quante mi aveva fatte, che in questa pena l'anima si purifica, si lavora, si raffina, a guisa dell'oro nel crocciuolo, per potervi meglio porre gli smalti de' suoi doni; e che quivi scontavo quello, che avevo a pagare in Purgatorio.*

230. Ciò, che Iddio disse con tanta chiarezza alla Santa, torna ella a ripeterlo, come sentimento proprio, nel Castello interiore, dove parlando di questa specie di tormentosa contemplazione, dice così: *O Gesù mio, che strette date voi a chi vi ama? Ma tutto è poco per quello, che poi date loro; ed è ben ragionevole, e giusto, che il molto costi molto; massime se questo è un purificare quest'anima, acciocchè entri nella settima mansione; come quelli, che dovendo entrare nel Cielo, si purificano in Purgatorio.*

231. Secondo, neppure si può dubitare, che questo mezzo purgativo sia indirizzato al raffinamento dello spirito: perchè dice la Santa, che questo sentimento tanto doloroso non è nel corpo, (quantunque il corpo ne partecipi molto, per ridondanza essendo parte dello stesso soggetto) ma nello spirito, anzi nel più intimo di lui: e aggiunge, che con l'esperienza di questa gran pena ella comprese, come le anime separate dai corpi penino sì acerbamente nel Purgatorio. Ecco le sue parole: *Questo sentimento non è nel corpo, ma nell'intimo dell'anima. Di qui congbietturò questa persona* (la persona è ella stessa) *quanto più aspri sono i sentimenti, e pene di lei, che quelle del corpo; e se le rappresentò essere di questa maniera quelle, che si patiscono in Purgatorio, dove a quelli, che vi stanno, non è d'impedimento il non aver corpo, per lasciar di patir molto più, che tutti quelli, che l'hanno, e vivono in esso.* Dunque se la luce di questa contemplazione va a trafiggere con le sue acute pene lo spirito, nello spirito (principalmente almeno) deve operare l'effetto della sua purgazione.

232. Per intendere in terzo luogo il modo, con cui questa contemplazione purga lo spirito, bisogna rammentarsi di ciò, che dicemmo ne' precedenti Capi, parlando di quell'altra luce purgativa. Dicemmo, che uno degli effetti principali della purgazione dello spirito, si è lo sradicare dalla parte spirituale, ed anche dalla sensitiva tutti gli attacchi, e tutte le affezioni verso le cose terrene, e celesti. E questo a maraviglia si ottiene con la detta contemplazione: poichè quella gran solitudine, e quel gran deserto, in cui l'anima si trova, altro non è che un ammirabile, e strano distaccamento da tutto ciò, che non è Dio: e perchè gli stessi gusti soprannaturali,

e re-

e celesti non sono Iddio, anche da questi si separa lo spirito con gran fortezza, come accenna la Santa, dicendo, che l' anima posta in quella solitudine neppur vuole la compagnia delle cose celesti, senonchè in Dio. L' altro effetto delle purghe dello spirito si è lo svellere, quanto è più possibile, dallo spirito, e per concomitanza anche dal senso tutte le passioni, le inclinazioni, e gli abiti imperfetti; in una parola, dar morte all' uomo vecchio. E a questo più presto, e meglio si giunge con questa dolorosa contemplazione, che con quell' altra, che abbiamo di sopra esposta. La ragione è chiara. Tutti i nostri appetiti, propensioni, ed abiti difettuosi sono radicati nell' amor proprio; da questo sono partoriti, da questo sono nutriti, da questo ricevono alimento, e vita. E però tolto l' amor proprio bisogna che quelli cadano tutti estinti: come appunto tolto il terreno, è necessario che l' albero, ch' era in lui profondamente radicato, cada a terra inaridito. Or tutte quelle trafitture mortali, e quelle agonie di morte, quelle disgiunzioni di ossa, quei fracassamenti di corpo, che dice la nostra Santa accadere in quest' orazione, non sono già indirizzati a dar morte al soggetto; anzichè deve questo, dopo queste passioni mortali, risorgere ad una vita divina: solo sono ordinati a dar morte all' amor proprio. Sicchè tornando questo a ricevere frequentemente queste trafitture, e questi colpi fatali, non è possibile che alla fine non muoja, o per dir meglio non rimanga affatto mortificato. Morto lui, o affatto mortificato, forza è che muojano con lui i suoi abiti, le sue passioni, e le sue inclinazioni difettuose. E però dice bene S. Teresa, che questo raggio di contemplazione, *quanto trova di questa terra della nostra naturalezza, tutto lascia incenerito*. (*in Cast. inter. suprac. cap.*) E parlando delle ferite, dice, che *la saetta vien temperata con un veleno di far odiare sè stesso, per amor di quel Signore, e che volentieri perderebbe la vita in suo servizio*. (*in Vita cap.* 9.)

233. Da questa contemplazione nasce anche quel legamento di potenze, di cui parlammo di sopra. Lo dice a chiare note la nostra Santa. *Perciocchè in un punto* (questa contemplazione) *lega le potenze di maniera, che non restano con alcuna libertà, per cosa che sia, se non per quelle, che l' hanno da far crescere questo dolore*. (*in Cast. inter. eod. cap.*) Nel libro della sua Vita dice lo stesso: (*cap.* 9.) *L' immaginativa non rappresenta cosa veruna, nè, a mio credere, per molto tempo di quello, che ella sta così, operano le potenze: che siccome nell' unione, e ratto il godimento, così qui la pena le sospende*. Da ciò proviene, che le potenze in questo modo coartate, e ristrette dalla divina luce, si vadano spogliando di quella inclinazione naturale, che hanno di operare a loro arbitrio, si abbandonino nelle mani di Dio, e si lascino mover da lui: cosa troppo importante per la formazione di quella mistica, e perfetta unione, a cui sono esse di loro natura tanto improporzionate.

235. Da tutto ciò, che abbiamo detto nella seconda parte di questo Trattato, si deduca, che la purga perfetta dello spirito si fa principalmente con due luci di contemplazione: una, che oscura l' anima con folte tenebre, e fissandola nella vista de' suoi peccati, e miserie, la riempie di gravissime afflizioni: l' altra, che rappresenta all' anima vivamente l' amabilità di Dio, non per dargliene possesso di amore, ma solo per eccitare in lei desiderj acutissimi, che la trafiggano, e la riducano a pene di morte. Con questi mezzi Iddio spoglia, e quasi scortica l' anima di tutte le indisposizioni, anche più intime, che ella ha o per sua colpa, o per natura contratte, per il conseguimento della mistica, e perfetta unione: quando poi è già ella ben disposta, e preparata, quell' istesse luci divine, investendola in modo soave, l' uniscono perfettamente, e la trasformano in Dio, quanto però è compatibile con lo stato presente della nostra vita. Alcune anime Iddio purga con una di dette luci, altre con l' altra, altre con ambedue.

235. Prego per ultimo il Direttore a riflettere, che l' opera più ardua, e più utile del suo magistero è la buona condotta di quell' anime, che si trovano nelle purificazioni, di cui abbiamo parlato in questo Trattato. E' ardua una tal opera, perchè sono molte, sono varie, e tutte aspre, e tenebrose le vie, per cui camminano tali animé, come si è già veduto: e però si richiede molta perizia nel Direttore, per giudicarle con sicurezza. E' utile una tal opera, perchè passando l' anime felicemenre per queste strade pericolose, giungono finalmente a gran perfe-

fezione, e a gran famigliarità con Dio. E però essendo quest'opera ardua, procuri il Direttore di rendersi esperto, ed abile con lo studio: essendo utile, l'abbracci con tutto lo zelo, e con tutta la carità: nè perdoni a fatica per la gloria di Dio, e sopra tutto si raccomandi sempre al Signore, e chieda sempre lume per non errare.

236. Concludo questo Mistico Direttorio, con avvertire il Direttore, che quantunque io mi sia industriato di dichiarare nel modo più facile, che mi sia stato possibile, le opere straordinarie della grazia, che sogliono accadere all'anime contemplative, con aggiungere anche alle notizie speculative avvertimenti pratici, ed opportuni per il loro buon regolamento; ciò non ostante credo, che tutto questo non basterà per formare giudizio retto di alcuni spiriti, se Iddio ai lumi, che io ho dato, non aggiungerà qualche raggio della sua celeste luce. La ragione è chiara. Gli spiriti degli uomini sono come le loro faccie, che sono tutte tra loro simili, e tutte dissimili: sono simili, perchè tutti i volti sono composti di fronte, di ciglia, di occhi, di labbra, di mento, di gote, di narici; eppure sono tutte dissimili, perchè queste istesse parti, benchè in tutti siano l'istesse in quanto alla sostanza, non sono però l'istesse in quanto alla grandezza, al colore, alla forma, alla configurazione. Così la contemplazione, i suoi gradi, le sue purghe sono quelle, che io ho descritte; ma il tempo, il modo, l'ordine, l'incremento di tali cose, non è in tutte le anime lo stesso. Iddio varia la sua condotta. E però, per avere di tali cose un giusto discernimento, oltre gl'insegnamenti dati in quest'Opera, è necessaria la divina luce, quale non gli sarà negata, se egli instantemente la chiederà nelle sue orazioni; massime quando abbia a giudicare su lo spirito di anime singolari. Vero è, che l'esperienza, maestra di tutte le cose, col lungo esercizio del suo sacro ministero gli faciliterà l'intelligenza di tali cose straordinarie, e gli suggerirà i modi più prudenti, e più proprj per regolare quelle anime, che le ricevono.

F I N E.

IN-

INDICE

delle coſe più notabili, che ſi contengono in tutta l'Opera.

Il primo numero ſegna il Trattato, il ſecondo numero marginale.

co-

Fine dell' Indice.

NOI RIFORMATORI

dello Studio di Padova.

AVendo veduto per la Fede di revisione ed approvazione del *P. F. Paolo Tommaso Manuelli Inquisitore* nel libro M. S. intitolato *Direttorio Mistico del P. Gio: Battista Scaramelli della Compagnia di Gesù*, non v'esser cosa alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per attestato del Segretario nostro niente contro Principi, e buoni costumi: concediamo licenza a *Simone Occhi Stampatore di Venezia*, che possi esser stampato, osservando gli ordini in materia di stampe, e presentando le solite Copie alle Pubbliche Librerie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 18. Novembre 1753.

(*Gio: Emo Proc. Rif.*
(*Marco Foscarini Kav. Proc. Rif.*
(*Alvise Mocenigo 4.° Kav. Proc. Rif.*

Registrato in libro a carte 32. al num. 227.

Gio: Giacomo Zuccato Segret.